چاپ پنجم

بابک احمدی

هایدگر و تاریخ هستی



هایدگر
و
تاریخ هستی



هایدگر
و
تاریخ هستی

بابک احمدی



PDF.tarikhema.org

هایدگر و تاریخ هستی
بابک احمدی

چاپ پنجم ۱۳۸۹، ۱۲۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ
شابک: ۱-۶۸۴-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸
نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه:	احمدی، بابک، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور:	هایدگر و تاریخ هستی / بابک احمدی
مشخصات نشر:	تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۲
مشخصات ظاهری:	شش، ۸۸۸ ص.
فروست:	نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۶۳۶
شابک:	۱-۶۸۴-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	ص. ع. به انگلیسی: Bābak Ahmadi. Heidegger and the History of Being
یادداشت:	کتاب‌نامه: ص۸۶۸-۸۷۶
موضوع:	هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶ م. ــ نقد و تفسیر
موضوع:	فلسفه‌ی آلمانی ــ قرن ۲۰ ــ تاریخ و نقد
موضوع:	هستی‌شناسی
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۱ ۳۳ الف ۲۴ هـ / B ۳۱۹۹
رده‌بندی دیویی:	۱۹۳
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۱۶۴۵۲-۸۱ م

قیمت ۱۵۶۰۰ تومان

فهرست

پیش‌گفتار

۱

کتاب حاضر شرح و تاویل اندیشه‌های دوران دگرگونی، و دوره‌ی دوم، از کار فکری مارتین هایدگر است. آن چه دوران دگرگونی خوانده‌ام، پس از انتشار *هستی و زمان* آغاز شد، و تا تابستان ۱۹۳۵ به درازا کشید، و دوره‌ی دوم کار هایدگر از همان تابستان ۱۹۳۵ تا پایان عمر او ادامه یافت. مهم‌ترین اثر او در این دوره کتاب *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* یا *ادای سهمی به فلسفه (درباره‌ی رویداد از آنِ خودکننده)* است، که پس از مرگ او (در ۱۹۸۹ به مناسبت یک‌صدمین سال‌گشت تولدش، و به صورت مجلد ۶۵ *مجموعه‌ی آثار*) منتشر شد، و از نظر بسیاری از نویسندگان ارزش و اعتباری هم‌ارز با *هستی و زمان* دارد.

می‌توان مراحل کار فکری هایدگر را به دو دوره‌ی اصلی و یک مرحله‌ی میانی، یا انتقالی، تقسیم کرد. البته، این یگانه شکل ممکن در تقسیم‌بندی دوره‌های مختلف کار فکری او نیست. با انتشار نخستین آثار هایدگر روشن شده که شماری از مهم‌ترین مفاهیم دوره‌ی دوم که من آن را «دوره‌ی پس از دگرگونی» می‌خوانم، در این نوشته‌های آغازین مطرح بوده‌اند، و همین نکته سبب شده که تصور رایج و مرسوم تا حدودی خدشه‌دار شود. هم‌چنین، شماری از نویسندگان به دو رخدادِ دگرگونی در

کار فکری او قائل شده‌اند. با وجود این، من همان تقسیم‌بندی مرسوم را به کار می‌گیرم. شاید با انتشار آثار هنوز منتشرناشده‌ی هایدگر (که تعداد آن‌ها نیز کم نیست) ناگزیر شوم که در این تقسیم‌بندی خود تجدیدنظر کنم.

دوره‌ی نخست کار فکری هایدگر از حدود سال ۱۹۰۷ آغاز شد که دکتر کنراد گروبر اسقف بعدی فرایبورگ، و آموزگار آن زمان هایدگر، نسخه‌ای از کتاب فرانتس برنتانو به نام ***درباره‌ی معناهای چندگانه‌ی هستی در اندیشه‌ی ارسطو*** (۱۸۶۲) را به او هدیه داد. هایدگر دهه‌ها‌بعد نوشت که این کتاب راه زندگی او را تعیین کرد (زه:۷۴). او نخستین مقاله‌های خود را در سال ۱۹۱۰ در چند نشریه‌ی محافظه‌کار کاتولیک منتشر کرد، و چند سال بعد با انتشار پایان‌نامه‌ی دانشگاهی‌اش، و تدریس در دو رشته‌ی یزدان‌شناسی کاتولیک، و فلسفه، در دانشگاه فرایبورگ در ۱۹۱۵ کار فکری جدی‌اش شروع شد، و با درس‌هایی درباره‌ی فلسفه و یزدان‌شناسی در دو دانشگاه فرایبرگ و ماربورگ در طول دهه‌ی ۱۹۲۰ پیش رفت، و تا ۱۹۲۷ که کتاب ***هستی و زمان*** منتشر شد، ادامه یافت. در این دوره، هایدگر به تدریج مبانی آن‌چه را که خودش «هستی‌شناسی بنیادین» می‌خواند، استوار کرد، و از راه تحلیل هستن انسان یا دازاین (عنوانی که او درمورد وجود انسان، هم‌چون یگانه هستنده‌ای که می‌تواند به معنای هستی بیاندیشد، به کار می‌برد)، به پژوهش معنای هستی پرداخت، و در عین حال نشان داد که بزرگترین کاستی فلسفه بی‌توجهی به «مساله‌ی هستی» است، و این که به جای آن همواره از هستندگان یعنی امور موجود و حاضر بحث می‌کند. او هم‌چنین از زمان هم‌چون افق فهم معنای هستی یاد کرد، و فهمی تازه از زمان و تاریخ را پیش کشید. منش ممتاز بحث‌های این دوره نقادی قدرت‌مندی است که او از فلسفه‌ی گذشته و به ویژه دکارت‌گرایی (و آن‌چه متاثر از طرح دکارتی رویارویی سوژه‌ی شناسا و دانا با ابژه‌ها در فلسفه‌ی مدرن پدید آمد) داشت، و این به «ویران‌گری» (استعلاءزدایی خویشتنی که از جهان ساخته شده)، از جمله مهم‌ترین

انتقادها به خردباوری مدرن دانسته شده است. من این نکته‌ها را با تفصیل در کتاب خود *هایدگر و پرسش بنیادین* توضیح داده‌ام، و در نتیجه، در این کتاب دیگر به این مسائل نمی‌پردازم.

مرحله‌ی میانی کار فکری هایدگر «دوران دگرگونی» است، و خود او از آن باعنوان «یک‌تغییردراندیشه‌ی‌من» (eine Wendung in meinem Denken) یاد کرد، و نباید آن را با امری کلی، و رخدادی در اندیشه به هستی، و دگرسانی‌ای در «رویداد از آنِ خودکننده» که هایدگر آن را Kehre یا «چرخش» خوانده بود، یکی دانست.[1] این مرحله‌ی انتقالی اندکی پس از انتشار *هستی و زمان* آغاز شد، و تا تابستان سال ۱۹۳۵ ادامه یافت. در این مرحله او با پیش کشیدن مباحث تازه‌ای درباره‌ی حقیقت و متافیزیک راه‌های جدید و هنوز ناپیموده‌ای را در پژوهش هستی و بحث از آن آزمود. هر چند در این مرحله‌ی انتقالی او هنوز شماری از اصطلاح‌های *هستی و زمان* را به کار می‌برد، اما با شتاب از تحلیل بنیادین دازاین فاصله می‌گرفت، و در پی کشف راهی تازه بود تا به «خودِ هستی» یا «هستی به معنایی کلی» بپردازد.

دوره‌ی دوم که از میانه‌ی ۱۹۳۵ تا پایان زندگی هایدگر ادامه یافت، دوره‌ای است که او در این راه جدید پیش رفت، و به یاری مفاهیم تازه نکته‌هایی مهم را پیش‌کشید. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم Ereignis است که من آن را به «رویدادِ از آنِ‌خود کننده» ترجمه کرده‌ام. این مفهوم نشان می‌دهد که هایدگر دیگر درست نمی‌دانست که از تحلیل هستن انسان

---

۱. این نکته‌ای است که انبوهی از پژوهش‌گران و تاویل‌گران اندیشه‌ی هایدگر در نظر نگرفته‌اند. من نیز در آثار پیشین خود، در اشاره به دگرگونی در شیوه‌ی اندیش‌گری هایدگر از لفظ «چرخش» استفاده می‌کردم، که چون آن را در مورد دگرگونی در کار فکری هایدگر به کار می‌بردم، دقیق نبود. بنگرید به آغاز فصل ۲۰، و نیز:

T. Sheehan, "Kehr and Ereignis", in: R. Plot and G. Fried eds, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001, pp.3-17.

آغاز کنیم، بل می‌گفت که بحث باید به گونه‌ای بدیع از هستی هم‌چون امری مستقل و از آنِ خودکننده شروع شود. او در این دوره از تاریخ هستی و آن‌چه خودش آن را رها کردن، یا فراموش کردن هستی نامید، آغاز کرد، و به سرعت به طرح مبانی متافیزیک مدرن، تکنولوژی، اثر هنری، امر مقدس، زبان، اندیشه، فلسفه، و نکته‌های دیگر رسید. نکته‌ی مهمی که تذکر آن لازم است این است که هایدگر برای نمایش تفاوت معنای جدیدی که از هستی پیش کشیده با معنای مورد نظرش در آثار پیش از دوران دگرگونی، به جای لفظ متعارف آلمانی Sein از شیوه‌ی نگارش سده‌ی نوزدهمی آن یعنی Seyn استفاده می‌کرد. من از این نکته در فصل ششم ***هایدگر و پرسش بنیادین*** یاد کرده‌ام.

۲

هایدگر در آخرین روزهای زندگی‌اش، وقتی نخستین مجلد آماده‌شده‌ی مجموعه‌ی آثارش را که آن را به آلمانی *Gesamtausgabe* می‌خوانند، بازبینی می‌کرد، به عنوان سرلوحه‌ی تمامی مجلدات این مجموعه، عبارت زیر را پیشنهاد کرد: "Wege-nicht Werke"، یعنی «راه، نه اثر». او مایل بود که تمامی کار فلسفی‌اش را با اصطلاح «در راه بودن» (unterweg) مشخص کنند. او هرگاه از Denkweg یعنی «راه اندیشه» یاد می‌کرد، این مفهوم راه‌گشایی یا «ساختن و آماده کردن راه» را در نظر داشت، و در کتاب ***درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** نوشت که کارش، و به طور خاص کتاب ***هستی و زمان***، فقط یک راه ممکن در فلسفه است و نه بیش، و هرگز نمی‌تواند راه به معنای مطلق محسوب شود (آ:۱۲). با دقتی در خور کار هایدگر می‌توان گفت که هدف کتاب حاضر نیز باید راه‌یابی به پیچیدگی‌های اندیشه‌ی او باشد. هر کتابی در بهترین حالت «راه‌گشایی» است، یعنی به نکته‌ها و مساله‌ها امکان می‌دهد تا خود را نشان دهند.

هایدگر یکی از شگفت‌انگیزترین اندیش‌مندان در تاریخ فلسفه‌ی

مدرن بود. به مسائلی اندیشید که سده‌ها از یاد رفته بودند، و در نتیجه، از دل‌مشغولی‌های رایج فیلسوفان و اندیشه‌ها و زبان متعارف آن‌ها بسیار دور شد. او تفکر را به مسیری تازه انداخت که پیش‌تر آزموده نشده بود. مسیری که هم زمینی است و هم به معنایی خاص و شخصی مرتبط به امر مقدس، اندیشه‌ای که در عین حال که ضد سنت است، در سخن‌های پیشین ریشه دارد، از یک‌سو انقلابی است و از سوی دیگر محافظه‌کار، هم به گذشته می‌نگرد و هم به آینده. او در دوره‌ی نخست کارش با طرح تناهی انسان به گونه‌ای قدرت‌مند و بی‌سابقه، هر برداشت استعلایی، فلسفی، اخلاقی، دینی و عرفانی از رهایی را مردود اعلام کرد، و بعد در دوره‌ی نهایی کار فکری‌اش بحث‌هایی را پیش کشید که دست‌کم به ظاهر با سخن عرفانی نزدیکی دارند. گفت که چشم‌انتظار خدایی یا خدایانی دیگر است، و فقط آن‌ها می‌توانند ما را نجات دهند. اما حتی در همین دوره او توانست میان اندیشه‌های ناب فلسفی‌اش با تحلیل موقعیت تاریخی و نظام جهانی‌ای که در دل آن می‌زیست، رابطه‌ای دقیق بسازد. هایدگر متفکری بود که از آزادی سخن می‌گفت، اما خود سال‌ها عضو حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان بود، کسی که بسیار کوشید تا فلسفه را به سرچشمه‌های کهن آن بازگرداند، اما سهم زیادی در پیدایش چند شاخه‌ی جدید و مهم فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای داشت که نوآوری و منش انقلابی‌شان زبانزد همگان است (شالوده‌شکنی، هرمنوتیک مدرن، سخن پسامدرن، پراگماتیسم جدید). هایدگر در مخالفت با متافیزیک مدرن و سوژه‌ی دکارتی، به‌گونه‌ای انقلابی و رادیکال پیش رفت، و در عین حال از جنبه‌هایی سخت سنت‌گرا بود. تصوری تازه از تقدیر تکنولوژیک ایجاد کرد، و موجب شد که ما دیگر نتوانیم بدون او به روزگار خود دقت کنیم، و با وجود این نظریات اجتماعی و سیاسی‌اش (از جمله مخالفت همیشگی‌اش با دمکراسی سیاسی، و برابری حقوقی و سیاسی انسان‌ها) حتی از سوی پیروان و شاگردانش مورد انتقادهایی کوبنده قرار گرفته‌اند. برخی او را

مهم‌ترین یا یکی از چند فیلسوف اصلی سده‌ی بیستم، و حتی دوران نو، خوانده‌اند، و در مقابل، شماری از نویسندگان او را شیاد نامیده، و گفته‌ها و آثارش را مهمل دانسته‌اند. اندیشه‌های کمتر فیلسوفی تا این حد در معرض تاویل‌های متضاد و متعارض قرار گرفته است. بدون او میشل فوکو، ژاک دریدا، هانس گئورگ گادامر، پل ریکور، فیلیپ لاکو-لابارت، ژان لوک نانسی، امانوئل لویناس، موریس مرلوپونتی، ژان پل سارتر، ژاک لاکان، هانا آرنت، جانی واتیمو، جورجو آگامبن، یان پاتوچکا، هربرت مارکوزه و بسیاری دیگر از نام‌آوران فلسفه‌ی سده‌ی بیستم نمی‌توانستند فکرهای خود را چنان که امروز راه‌گشای کار ما هستند، ارائه کنند. با وجود این شماری از نویسندگان آثار فلسفی، نوشته‌های او را با بیزاری رد کرده‌اند (هم‌چون کارناپ)، یا به طور کامل نادیده گرفته‌اند (هم‌چون راسل)، و یا به جای بحث فلسفی جدی مدام یادآور خدمت او به جنبش نازی‌ها شده‌اند (لوکاچ).

پس از ***هستی و زمان***، و دیگر آثار هایدگر و به ویژه ***ادای سهمی به فلسفه***، تصور این که می‌توان بدون هایدگر به فلسفه اندیشید، دیگر جدی نیست. بدون هایدگر ما نخواهیم توانست دورانی را که در آن به سر می‌بریم، و نیز اندیشه‌های بسیاری از متفکران درباره‌ی این دوران را بشناسیم. افرادی فقط از سر تعصب، خشک‌اندیشی، یا بی‌فکری توانسته‌اند تصمیم بگیرند که از توجه به اندیشه‌های هایدگر (به دلیل بیزاری برحق‌شان از عقاید و گزینش سیاسی او، یا به دلیل‌هایی دیگر از جمله بی‌علاقه‌گی به فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای) بی‌بهره بمانند. به نظر من اندیشه‌ی هایدگر جدی‌ترین و اصیل‌ترین فکر فلسفی سده‌ی بیستم است. با وجود این، باید با قاطعیت بگویم که در فلسفه به هیچ‌رو پیرو هایدگر نیستم. زیرا کار فلسفی را بالاتر از پیروی از این یا آن اندیش‌مند می‌دانم. خود هایدگر خودش را مرید هیچ متفکری نمی‌دانست. از همان نخستین سال‌های کار فکری‌اش که شاگرد هوسرل در دانشگاه بود هیچ مایل نبود که او را «پیرو هوسرل»

بخوانند، و در نخستین درس‌هایش تندترین انتقادها را از پدیدارشناسی هوسرل ارائه کرده بود. به همین شکل، هرگز مایل نبود که کسی خود را پیرو او بداند. از یکی از شاگردانش که مدام بر تفاوت فهم گادامر و او از فلسفه‌ی افلاطون تاکید می‌کرد، پرسید: «چرا شما متوجه نمی‌شوید که درست همین تفاوت نمایان‌گر اصالت کار گادامر است؟». او همواره در درس‌هایش یادآور می‌شد که در پژوهش فلسفی هیچ جایی برای تقلید و پیروی وجود ندارد. در *درآمدی به متافیزیک* نوشت: «وقتی ما در مورد «پیروان» و شاگردان می‌شنویم، که برای مثال در یک مکتب فلسفی جای دارند، نکته به این معناست که گوهر پرسش‌گری بد فهمیده شده است» (دم:۱۶). من در این کتاب تلاش کردم تا فاصله‌ی نقادانه با اندیشه‌ی هایدگر را حفظ کنم. کوشیدم تا دلبستگی خود به مبانی اندیشه‌ی او را در شرح همه‌ی موارد کار فلسفی‌اش، و به طور خاص در توضیح فکرها و کارهای ناروای سیاسی او، و خدمت‌ها و سرسپردگی‌اش به حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان، و رژیم واپس‌گرا و سرکوب‌گر هیتلر، دخالت ندهم.

کتابی که در دست دارید سنگ تازه‌ای در بنای پرستش‌گاهی نیست که هواداران متعصب و بنیادگرای هایدگر ساخته‌اند. کاری زشت‌تر از این نیست که از یک فیلسوف و اندیش‌مند پیامبری دروغین ساخته شود که کلید رهایی و نجات انسان‌ها را در دست دارد، و به همه‌ی مسائل پاسخ می‌دهد، و یگانه کار بخردانه را پیروی از خودش می‌نمایاند. از سوی دیگر، کتاب با برخی از مخالفان اندیشه‌ی او نیز هم‌راه نمی‌شود که سرچشمه‌ی هر کاستی اندیشه‌اش را در همکاری او با حزب هیتلر می‌یابند. گفته‌ی متفکری چون آدورنو را آغشته به تنگ‌نظری و تعصب می‌یابم که فلسفه‌ی هایدگر را «از سرتاپا فاشیستی» خوانده است. با بوردیو و هابرماس نیز هم‌راه نیستم که در هستی‌شناسی هایدگری به دنبال کشف رگه‌های راست‌گرایی افراطی برآمده‌اند. کتاب من، هایدگر را

در ردیف برجسته‌ترین متفکران فلسفه‌ی غرب چون افلاطون،ارسطو، دکارت، کانت، مارکس، هگل، نیچه، ویتگنشتاین و هوسرل معرفی می‌کند، و نشان می‌دهد که او نیز هم‌چون برخی از آنان مرتکب اشتباه‌های فلسفی و نظری، به ویژه در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شد. هایدگر خود بیش از یک بار نوشته بود که کار فلسفی گام زدن در وادی خطاهاست. مساله‌ی من از راه تلاش در نمایان کردن جنبه‌های تازه‌ی اندیشه‌ی هایدگر، زنده نگه داشتن تفکر مستقل و انتقادی است. آثار او فراخوان‌هایی به اندیشیدن هستند. او از ما می‌خواهد تا خودمان به نحوی مستقل و اصیل یعنی از راه‌هایی ویژه‌ی خود بیاندیشیم، و پرسش‌هایی تازه را مطرح کنیم.

آثار هایدگر به ویژه نوشته‌های دوره‌ی نهایی کار فکری‌اش راه را بر تاویلی عرفانی از اندیشه‌های او می‌گشایند. اما من به این اندیشه‌های هایدگر از راهی دیگر توجه کرده‌ام. به گمانم درست نیست که آن‌ها را در پیکر سخن عرفانی بپوشانیم، حتی اگر مجذوب شباهت‌هایی ظاهری شده باشیم. نگرش‌های عرفانی، سرانجام در محدوده‌ی سخنی جای می‌گیرند که هایدگر آن را «متافیزیکی» می‌خواند، و از آن دوری می‌جست. به همین دلیل، من با تاویل و تفسیرهای بخشی از هواداران ایرانی هایدگر که برداشتی عرفانی از آثار او ارائه می‌کنند، و در نمایش هم‌راهی اندیشه‌های هایدگر با شاخه‌هایی از عرفان و انواعی از زبان رمزی عارفان و صوفیان می‌کوشند، موافق نیستم، و همواره حساب خود را از آنان جدا کرده‌ام.

۳

چند نکته

۱) این کتاب در پی کتاب ***هایدگر و پرسش بنیادین*** نوشته شده و هم‌چون ادامه‌ی منطقی مباحث آن دانسته می‌شود. در مباحث این دو کتاب، جای بحث در مورد تاثیر هایدگر بر اندیشه‌ی فلسفی امروز خالی است. این امر خود موضوع کتابی دیگر است که امیدوارم به

زودی آن را منتشر کنم، و با آن «سه گانه»ای درباره‌ی هایدگر فراهم آید.

۲) هنوز ***مجموعه‌ی آثار*** هایدگر به زبان آلمانی، به طور کامل منتشر نشده است. تا زمانی که تمامی مجلدات این مجموعه در دسترس پژوهش‌گران قرار نگیرد، هر داوری درمورد اندیشه‌های هایدگر، و به ویژه بحث از تکامل تاریخی فکرهای او جنبه‌ی موقتی خواهد داشت.

۳) تمامی واگویه‌های هایدگر در این کتاب را خودم به فارسی برگردانده‌ام. همه‌ی آن‌ها از مقایسه‌ی ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی تهیه شده‌اند، و بیشترشان را با اصل آلمانی منطبق کرده‌ام، اما از نتیجه‌ی کارم راضی نیستم. آشنایی من با زبان آلمانی بسیار کم است، و در جریان کار بر سر کتاب ***هایدگر و پرسش بنیادین*** شروع شده است. به دشواری می‌توانم متن‌هایی فلسفی را در حوزه‌ی کار خودم، بخوانم. شرح بسیاری از معناهای واژه‌ها و اصطلاح‌های آلمانی را از منابعی آورده‌ام که یکی از مهم‌ترین آن‌ها ***واژه‌نامه‌ی هایدگر*** نوشته‌ی مایکل اینوود است.[1] جز این، با دوستانی که با این زبان به خوبی آشنایند، مشورت کرده‌ام، و از همه‌ی آن‌ها سپاس‌گزارم. روشن است که مسوولیت تمام خطاها و کاستی‌ها با خود من است.

۴) دراین کتاب واژه‌های یونانی و لاتین به خط لاتین ثبت شده‌اند (یونانی هم‌چون phronêsis، logos، alêthéïa، polis، phusis، prâxis، technê، و لاتین همچون Esse، Ratio، Veritas، Substantia، adequatio و...).[2] از سوی دیگر، برخی از اصطلاح‌هایی که در تمامی یا بیشتر زبان‌های

---

1. M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, 1999.

۲. توضیح واژه‌شناسانه درباره‌ی اصطلاح‌های یونانی را در کتاب زیر یافته‌ام و رسم خط آن را نیز رعایت کرده‌ام: I. Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, 2000.

هم‌چنین توضیح واژه‌شناسانه درباره‌ی واژه‌ها و اصطلاح‌های لاتین را در کتاب زیر یافته‌ام:

J. M. Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosopphie*, Paris, 2002.

اروپایی رایج شده‌اند، از قبیل «متافیزیک»، «مدرنیته»، «تکنولوژی»، «ایده»، «گشتالت»، «نیهیلیسم»، «دازاین»، «گشتل»، را به همین صورت، یعنی به خط فارسی در کتاب آورده‌ام، و برای آن‌ها معادلی جستجو نکرده‌ام (یا جسته‌ام و نیافته‌ام).

۵) بخش منابع که در پایان کتاب آمده، کتاب‌شناسی کاملی نیست، و فقط برگزیده‌ی کتاب‌ها، و نمایانگر منابع مورد استفاده در نگارش کتاب حاضر، است. ولی به عنوان یک کتاب‌شناسیِ مختصر، شامل کتاب‌های مهمی است که به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی در مورد اندیشه‌های هایدگر منتشر شده‌اند. برای سهولت کار خواننده آن‌ها را در ده دسته‌ی متفاوت جای دادم، و نظام دسته‌بندی را هم تا حدودی هم‌خوان با ترتیب فصل‌های این کتاب منظم کردم.

۶) باید به رسم آشنا و همیشگی، عنوان کتاب‌های هایدگر و دیگران با حروف ایتالیک، و عنوان مقاله‌های او و دیگران در داخل گیومه ثبت شوند. اما در مورد نوشته‌های هایدگر تشخیص نکته آسان نیست. خود او برخی از نوشته‌های کوتاه خود را که در حد یک رساله‌اند به صورت کتاب چاپ کرده بود، و برخی را در مجموعه‌هایی هم‌راه با دیگر رساله‌ها و خطابه‌هانیز تجدید چاپ کرده بود. در برگردان‌های آثارش به زبان‌های دیگر نیز رساله‌هایی چون ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** و ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هم به صورت کتاب‌هایی مستقل چاپ شده‌اند و هم در مجموعه‌هایی. درنتیجه من ترجیح دادم که در کتاب حاضر، فقط عنوان آن دسته از نوشته‌های او را که به صورت کتاب مستقل چاپ نشده‌اند در داخل گیومه قرار دهم، و درنتیجه عنوان شماری از رساله‌های مهم او با حروف ایتالیک ثبت شده‌اند.

۷) آن دسته از کتاب‌ها و رساله‌های خود مارتین هایدگر که واگویه‌های مکرر و فراوان از آن‌ها در کتاب حاضر آمده‌اند، در داخل پرانتز در متن کتاب با کوته‌نوشت‌هایی مشخص شده‌اند. جدول کوته‌نوشت‌ها در صفحات

بعد، آمده است. در مورد کتاب‌های چند جلدی (چون **مجموعه‌ی *آثار* و *نیچه***) پس از حروف اختصاری یعنی کوته‌نوشت‌ها، خط تیره‌ای، و بعد شماره‌ای که نمایان‌گر مجلد است، و پس از دو نقطه (:) شماره‌ی صفحه آمده است. اگر پس از شماره‌ی صفحات حرف «ب» آمده باشد به معنای «و نیز صفحات بعد» است، و اگر حرف «پ» آمده باشد به معنای «پانوشت» است. اگر پس از دو نقطه نه عدد بل حروف بیایند (برای مثال آج:دهم) اشاره به صفحات پیشگفتار است که در منبع اصلی با حروف یونانی آمده‌اند. تاریخ انتشار کتاب‌ها لزوماً چاپ نخست نیست.

۱۳۷۷-۱۳۸۱

ب. احمدی

فهرست کوته‌نوشت‌ها

آ :

Heidegger, M., *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la Philosophie*, trans. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1987.

آج :

Heidegger, M., *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1972.

آس :

Heidegger, M., *Écrits politiques, 1933-1966*, trans. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1995.

اخ :

Heidegger, M., *Le principe de raison*, trans. A. Préau, Gallimard, Paris, 1969.

اس :

Heidegger, M., *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, trans. P. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999.

اص :

Heidegger, M., "Der Herkunft der Kunst und die Bestimmungen des Denkens", in: *Distanz und Nähe, Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, ed. P. Jaeger and R. Lüthe. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1983.

ب :

Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, trans. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1968.

پ :

Heidegger, M., *Questions 1*, trans. J. Beaufret and others, Gallimard, Paris, 1968.

Questions 2, trans. J. Beaufret and others, Gallimard, Paris, 1968. *Questions 3*, trans. A. Préau and others, Gallimard, Paris, 1966. *Questions 4*, trans. J. Beaufret and others, Gallimard, Paris, 1976.

پا :

Heidegger, M., *Parmenides*, trans. A. Schuwer and R. Rojcewicz, Indiana University Press, 1992.

پت :

Heidegger, M., *The Question Cocerning Technology and other essays*, trans. W. Lovitt, Harper & Row, New York, 1977.

په :

Heidegger, M., *La "Phénoménologie de l'Hegel*, trans. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1984.

تز :

Heidegger, M., *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. T. Kisiel, Indiana University Press, 1985.

تک :

Heidegger, M., *Interprétation phénomenologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*, trans. E. Martineauu, Gallimard, Paris, 1982.

چ :

Heidegger, M., *What is Called Thinking?*, trans. F. D. Wieck and J. G. Gray, Harper & Row, New York, 1968.

دز :

Heidegger, M., *On the Way to Language*, trans. F. D. Hertz and J. Stambaugh, Harper & Row, New York, 1971.

دس :

Heidegger, M., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trans. F. gaboriau, Gallimard, Paris, 1970.

دم :

Heidegger, M., *An Introduction to Metaphysics*, trans. R. Manheim, Anchor Books, New York, 1959.

ر :

Heidegger, M., *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, 1998.

رخ :

Heidegger, M., *Essais et conférences*, trans. A. Préau, Gallimard, Paris, 1992.

زه:

Heidegger, M., *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh, Harper & Row, New York, 1972.

س:

Heidegger, M., *Platon: Le Sophiste*, trans. J.-F. Courtine and others, Gallimard, Paris, 2001.

ش:

Heidegger, M., *Shelling's Teraties on the Essens of Human Freedom*, trans. J. Stambaugh, Ohio University Press, 1985.

شز:

Heidegger, M., *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter, Harper & Row, 1971.

ک:

Heidegger, M., *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. J. S. Churchill, Indiana University Press, 1962.

گا:

Heidegger, M., *Discourse on Thinking*, trans. J. M. Anderson and H. Freund, Harper & Row, new York, 1966.

گح:

Heidegger, M., *De l'essence de la vérité*, trans. A. Biutot, Gallimard, Paris, 2001.

مآ:

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976-

مب:

Heidegger, M., *The Foundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill and N. Walker, Indiana University Press, 1995.

مپ:

Heidegger, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trans. J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985.

مز:

Heidegger, M., "*Le concept de temps*", in: M. Haar ed, *Cahier de l'Herne, Heidegger*, Édition de l'Herne, Paris, 1983, pp.33-55.

مف:

Heidegger, M., *Basic Question of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, trans.

R. Rojsewicz and A. Schuwer, Indiana university Press, 1994.

مم:

Heidegger, M., *The Metaphysical Founations of Logic*, trans. M. Heim, Indiana University Press, 1984.

من:

Heidegger, M., *Concepts fodamentaux*, trans. P. David, Gallimard, Paris, 1997.

مه:

Heidegger, M., *The Question of Being*, trans. W. Kluback and J. T. Wild, Twayne, New York, 1958.

ن:

Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. D. F. Krell, [4 vols], Harper & Row, New York, 1979-87, [2 vols], Harper & Row, New york, 1991.

نه:

Arendt H. and Heidegger M., *Letters et autres documents*, 1925-1975.

ه:

Heidegger, M., *Approche de Hölderlin*, trans. H. Corbin and others, Gallimard, Paris, 1988.

ها:

Heidegger, M., *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trans. W. McNeill and J. Davis, Indiana University Press, 1996.

هز:

Heidegger, M., *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Oxford, 1988.

هس:

Heidegger M. and Fink E., *Héraclite, Seminar du semestre d'hiver 1966-1967*, trans. J. Launay and P. Lévy, Gallimard, 1970.

هگ:

Heidegger, M., *Les hymnes de Hölderlin: La Gennanie et Le Rhin*, trans. F. Fédier and J. Hervier, Gallimard, Paris, 1988.

یچ:

Heidegger, M., *Qu'est-ce qu'une chose?*, trans. J. Reboul and J. Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.

کتاب یکم

چرخش و رویداد

فصل ۱

چرخش و دگرگونی

۱. پس از ***هستی و زمان***

هستی و زمان با همان پرسشی تمام می‌شود که آغاز شده بود. راه فهم معنای هستی چیست؟ بنا به طرح اصلی کتاب که هایدگر در مقدمه آورده بود نمی‌توان کتاب را تمام شده دانست. بنا به همان طرح هنوز مباحث بسیاری باقی مانده بودند. هرچند تحلیل بنیادین دازاین بنا به آن پیرنگ به پایان رسیده، ولی ما هنوز با همان پرسش نخست روبروییم، پرسشی که پاسخی برای آن نیافته‌ایم. می‌پرسیم که آیا بحث از فهم هستی دازاین که هستی‌اش برای او مساله‌ی است، هیچ کمکی به ما در جهت فهم معنای هستی کرده یا نه؟ آیا هیچ کتاب مهم فلسفی‌ای را سراغ دارید که هم‌چون ***هستی و زمان***، با همان پرسش آغازین که هنوز پاسخ نیافته، به پایان رسیده باشد؟ آیا باید نتیجه گرفت که این شکست بزرگی برای کتاب است؟ آیا باید پذیرفت که تمام آن تحلیل‌های ریزبینانه و موشکافانه در چند و چون هستن دازاین به هیچ دردی نخورده است؟ آیا آن همه بحث‌های پیچیده از تیمار و زمان‌بودگی و شیوه‌های هستن دازاین بی‌فایده بوده‌اند؟ به جای این‌که در دفاع از هایدگر اشاره به ناتمام ماندن کتاب فلسفی او بکنیم (که

نکته‌ای واقعی است)، باید به یک نتیجه‌ی مهم کار او دقت کنیم. او نشان داده که ما بیهوده به دنبال پاسخ نهایی و سرراست بوده‌ایم. بیهوده مشتاق این بودیم که همه چیز تمام شوند، و پاسخ نهایی یافته شود. کار فلسفه، با وجود پیشینه‌ی به نسبت طولانی آن، نه فقط تمام نشده، بل می‌توان گفت که تازه آغاز شده است. البته، از آن‌چه تاکنون به دست آمده، نکته‌هایی مهم نیز روشن شده‌اند. نتایج موقتی و محدودی که به دست آورده‌ایم، دانسته‌های کنونی ما، می‌توانند در بررسی‌های بعدی سودمند افتند.

ما با خواندن کتاب هایدگر درگیر تاویل تازه‌ای از هستی شده‌ایم. نه این که آن را شناخته باشیم، که این ادعایی ناموجه و گزاف است، اما فهمی از افق معنای هستی یافته‌ایم که می‌تواند راه‌گشای کار بعدی‌مان باشد. آیا هایدگر به ما نشان نداده که پاسخ نهایی وجود ندارد؟ نه فقط به خاطر مساله‌ی تاویلی معنای هستی، یا دور هرمنوتیک، بل به این دلیل که هستی معنا شدن را نمی‌طلبد؟ اگر نکته‌ی آخر را جدی بگیریم، و اسیر دلالت‌های ضمنی عارفانه و رمزآمیزی که به احتمال قوی در ذهن می‌سازد، نشویم، آماده‌ی گام نهادن به جهان پس از ***هستی و زمان*** می‌شویم. ما در سفر خود یک مرحله‌ی مهم و جدی را پشت سر نهاده‌ایم. اکنون، دگرگونی، یا گردش مسیری، پیش می‌آید. ما به جای تلاش انسانی در فهم معنای هستی، می‌کوشیم دریابیم که آیا هستی امکان معنا شدن را فراهم می‌آورد یا نه؟ از این پرسش هم منظورمان این نیست که به طور فوری نتیجه بگیریم که نمی‌طلبد یا برعکس. خیر! می‌پرسیم، چون به راستی نمی‌دانیم. مسیرهای تاویل بی‌پایان‌اند. هایدگر نشان می‌دهد که راه‌های اندیشیدن به هستی تمام‌ناشدنی هستند. کار هایدگر همانند تاثیر ندای وجدان است که خود او در کتابش توضیح داده: قرار است که خواست اصالت را در دل هر کس بیدار کند، و هر خواننده را به راه بیاندازد. هایدگر در انجام این کار، به شکل درخشانی، موفق شده است.

به متن *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»* دقت کنیم، که سال‌ها پس از دوران دگرگونی نوشته شده، و در آن به مفهوم فلسفی «چرخش» اشاره شده، و معنای تازه‌ی حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی هستی الگوی کار بوده است. در این متن هایدگر اعلام کرده که *هستی و زمان* موفق نبود، و کاستی‌هایی در زبان، یعنی زبان مورد نیاز برای بحث از هستی داشت. اشاره‌اش به «زبان متافیزیک» نشان می‌دهد که به گمان او اندیشه در آن کتاب نمی‌توانست با «زبان متافیزیک» چرخش (Kehre) را بیان کند (ر:۲۵۰). هایدگر می‌پذیرفت برای این که کوشش در اندیشیدن در حد فلسفه‌ی موجود روشن و در عین حال فهم‌پذیر شود، نخست باید در حد افق همین فلسفه‌ی موجود، و در پیکر اصطلاح‌های رایج آن، کار کرد، اما به هرحال نمی‌توان با این زبان مساله‌ی هستی را شکافت. این زبان، موجب اشتباه‌های فاحش می‌شود، و مفاهیم متناسب با اندیشه به هستی با این زبان راهی در ذهن مخاطب نمی‌گشایند (ر:۲۴۳،۲۶۱،۲۷۱). لفظ Kehre بیان کوشش قدیمی هایدگر در فهم هستی است، که اکنون در راهی که پس از *هستی و زمان* گشوده شده، خود را می‌نمایاند. در یادداشتی افزوده به *درباره‌ی گوهر حقیقت*، هایدگر نوشت که دیگر باید جوشن فلسفه‌ی استعلایی را از تن درآورد، و معنای هستی را از راه اندیشه‌ای تعمقی، باخبرانه، شاعرانه پی گرفت (ر:۱۵۴). هایدگر از خواننده می‌خواهد که طرحی تازه با توجه به *هستی و زمان*، اما به هرحال متفاوت با آن، طرحی پس از *هستی و زمان* را دنبال کند.

پس از *هستی و زمان*. نوشتن این عبارت سخت است. تا این‌جا ما با راهنمایی تحلیل بنیادین دازاین که در این کتاب آمده بود، پیش می‌رفتیم و به آن عادت کرده بودیم. با وجود تمام تفاوت‌های بنیادین میان اندیشه‌ی هایدگر و هستی‌شناسی سنتی، هنوز خود را در فضای سخن فلسفی بازمی‌یافتیم. اشاره‌ها وارجاع‌های *هستی و زمان* هم بیشتر به فلسفه بود. کتاب در پی ویران کردن سنت فلسفی بود، اما به یاری راهنماهایی

فلسفی. هرچند زبان آن نامتعارف بود، اما به هرحال فلسفی بود. پس از *هستی و زمان* ما خود را در فضایی به طور کامل ناشناخته بازمی‌یابیم. از دکارت، کانت، کیرکه‌گارد و هوسرل هنوز خبر داریم، اما راهنماهای اصلی ما کسان دیگری شده‌اند. نیچه که در آخرین حد از واپسین مرز فلسفه ایستاده بود، و هلدرلین که شاعر بود، و مساله‌ی اصلی شعرهایش هم شرح گوهر شعر بود. از این‌جا به بعد پیوند ما را با فلسفه، یونانیان پیش از سقراط می‌سازند که منش فلسفی بحث‌شان در قیاس با فلسفه‌ی مدرن، بنا به تاویل هایدگر، بسیار قدرت‌مندتر است، اما باید قبول کرد که نامتعارف‌تر و غریب‌تر هم هست.

۲. دگرگونی

هایدگر به جنگل انبوه و تاریک فلسفه گام نهاد، و نخست یکی از راه‌های ممکن را برگزید. در این جنگل، راه‌ها بسیارند و مرموز. برخی از چندراه‌ها از پیش علامت‌گذاری شده‌اند، نمایان‌گر این که مسافرانی از آن‌جا گذشته‌اند. تمام علامت‌ها اما، راه‌گشا نیستند. باید خطر کرد و به بی‌راهه‌های جنگلی، گیل‌راه‌هایی که برخی به جایی نمی‌رسند، گام نهاد. باید چشم‌انتظار روشنی‌هایی بود که ناگاه فضایی حتی کوچک را در جنگل نورانی می‌کنند، و پرتوها خود راهی تازه را می‌نمایانند. سفر فلسفی ترکیبی از دانایی فلسفی (به معنای باخبری از کار فیلسوفان پیشین)، و تازگی ناشی از دقت، مشاهده و شهود است. هر دو مفهوم «چرخش» و «دگرگونی» را می‌توان در پرتو چنین برداشتی از کار فلسفی شناخت. دگرگونی ویژه‌ی هایدگر نیست، و فقط برای او پیش نیامد. اما او بیش از بسیاری از فیلسوفان دیگر به آن اندیشید.

اگر به پیشینه‌ی کار فلسفی دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که فیلسوفان فراوانی در جریان کار فکری خود از مرحله‌های گوناگون و حتی متضادی گذشته‌اند، و بعضی از آن‌ها خود متوجه این نکته بودند. گردش‌های

فکری برخی از فیلسوفان نیز موضوع شرح‌های بعدی قرار گرفتند، و شارحانی برای بهتر فهمیده شدن اندیشه‌های فیلسوفی، کار او را به دوره‌هایی تقسیم کردند. چنان که امروز از مکالمه‌های آغازین، میانی، و پسینِ افلاطون یاد می‌شود. این نکته، در خود نشان می‌دهد که قبول وحدت فکری یک فیلسوف تا چه حد مشکل‌ساز است. ما در مورد هر فیلسوفی با دگرگونی‌هایی در مسائل و روش‌های کار فلسفی او، و حتی تفاوت‌هایی در اهداف او روبرو می‌شویم. بی‌معنا خواهد بود که از یک شخص که همه‌ی عمر یک‌سان اندیشیده حرف بزنیم. به مراحلی که مفسران آثار فلسفی، به شکل‌های مختلف، در مورد کار فکری برخی از اندیش‌مندان قائل شده‌اند، توجه کنیم. هیچ جای شگفتی نیست که شارحی میان ویتگنشتاین نویسنده‌ی ***رساله‌ی منطقی - فلسفی***، با ویتگنشتاین نویسنده‌ی ***پژوهش‌های فلسفی***، تفاوت قائل شود. سخن حتی از دو مرحله‌ی کار فکری و فلسفی واحدی نیست. مساله بر سر دو تلقی متفاوت است، نه فقط از موضوع فلسفه یا رابطه‌اش با زبان و جهان، بل از خود فلسفه و کنش فلسفی. به همین شکل، بسیاری ازپژوهشگران هم‌چون لویی آلتوسر، میان مارکس جوان یعنی فیلسوف هگل‌گرا، و انسان‌گرایی متاثر از ماتریالیسم فویرباخ، با مارکس نویسنده‌ی ***سرمایه*** و آثار «علمی» در نقادی اقتصاد سیاسی تفاوت گذاشته‌اند. ما از مرحله‌های گوناگون و تفاوت‌های گاه تعیین‌کننده در اندیشه‌های کسانی چون فروید، بنیامین، آدورنو، فوکو، دریدا، مرلوپونتی، بارت، هابرماس، ریکور، و... یاد می‌کنیم، و هنگامی که بحث را بر اساس چنین تقسیم‌بندی‌هایی پیش می‌بریم، به نتایج روشن‌تری می‌رسیم.

در مورد تفاوت‌های مسیر هایدگر هم‌نظری وجود ندارد، هرچند دیگر همه پذیرفته‌اند که کتابی چون ***هستی و زمان*** تفاوت‌های آشکاری با ***ادای سهمی به فلسفه*** یا ***اصل خرد*** دارد. اما دوران دگرگونی از کجا آغاز می‌شود؟ چه زمانی مرحله‌ای تازه شروع می‌شود؟ آیا ما با دو هایدگر

روبروییم، یا با سه هایدگر، یا بیشتر؟ آیا چنان که خود او باور داشت مسیر اندیشه همواره با چرخش‌ها و دگرسانی‌ها روبروست، یا باید فقط درمورد مهم‌ترین نقطه‌ی عطف‌ها از این اصطلاح استفاده کرد؟ از طرف دیگر انتشار نخستین درس‌های هایدگر نشان داده‌اند که برخی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های فکری دوران دگرگونی، در دهه‌ی ۱۹۲۰ نیز برای او مطرح بوده‌اند. پس، آیا درست خواهد بود که ما از چرخشی قاطع در کار فکری او حرف بزنیم؟ پاسخ به این پرسش‌ها بازمی‌گردد به درکی که ما از مساله‌ی بنیادین پیش روی او داریم. بسته به این که چه تعبیری از «معنای هستی» داشته باشیم، و چگونه بخواهیم هم‌راه هایدگر با آن روبرو شویم، راه‌های گوناگونی را که او در ظلمت جنگل فلسفه پیمود، به بررسی و نقادی می‌سپاریم.

دیدگاهی که من در این کتاب از آن دفاع می‌کنم، این است که به دنبال انتشار مجلد نخست ***هستی و زمان***، هایدگر متوجه چند کاستی در کارش شد. مهم‌تر از همه این بود که معنای هستی وقتی می‌تواند حتی به صورت پرسش بنیادین مطرح شود که نخست ما به این نکته اندیشیده باشیم که چگونه هستی خود را پنهان می‌کند، یا ناپوشیده می‌دارد. یعنی مساله‌ی «حقیقتِ هستی» اهمیتی بنیادین می‌یابد. باید پیش از «معنای هستی»، مساله‌ی «حقیقتِ هستی» را مطرح کرد. هایدگر دانست که باید «مفاهیم بنیادین» حقیقت، متافیزیک، و رویداد را با دقت بیشتری بشکافد، و توضیح بدهد. این نکته، در درس‌های تابستان ۱۹۲۷ معلوم می‌شود. در سال‌های بعد، او مدام به این نکته‌ها پرداخت. شماری از مهم‌ترین کارهایش درباره‌ی این مفاهیم به همین سال‌ها مربوط می‌شوند. از سوی دیگر، به تدریج دریافت که اساس تحلیل بنیادین دازاین، هرچند به فهم سهم دازاین از هستن یاری کرده، اما برای فهم هستی در کل، یا معنایی از هستی که برتر از بودن دازاین باشد، کافی نیست. هایدگر متوجه شد که روش پدیدارشناسانه‌ی او در شناسایی هستی که در مقدمه‌ی **هستی و**

زمان برای فهم هستی به طور قانع‌کننده‌ای بسنده معرفی شده بود، در عمل به مسائل مهمی جواب نمی‌دهد. پس، در جستجوی راهی برآمد که یکسر بیرون از بودن و فهم وجودی دازاین بتواند مساله را دنبال کند. او متوجه شد که باید به جای تاریخ‌بودگی دازاین از تاریخ هستی حرف بزند، برای ویرانگری سخن فلسفی کهن، به آن هم‌چون تمامیّتی بنگرد، و دریابد که ریشه‌ی پیدایی آن کجاست، و در نتیجه، تاریخ هستی را پیش بکشد. دوران دگرگونی از درس‌ها و نوشته‌های هایدگر درمورد حقیقت و متافیزیک، یعنی درست پس از انتشار *هستی و زمان* آغاز شد، و تا تابستان ۱۹۳۵ به درازا کشید. تا آن تابستان هایدگر ابزار ضروری برای گام نهادن به راهی یکسر تازه در جنگل فلسفه را مهیا کرده بود.[۱]

۳. چرخش یا دگرگونی؟

چرخش (die Kehre) مفهومی فلسفی است، و نباید آن را به دگرگونی در اندیشه (die Wendung im Denken)، از جمله دگرگونی در کار فکری خود هایدگر کاهش داد. از آن‌جا که دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر، یعنی تغییری که در مسیر و روش قاعده‌بندی اندیشه و فلسفه‌ی هایدگر پیش آمد، خود ناشی از موقعیتی هستی‌شناسانه بوده که او آن را با عنوان کلی Kehre مشخص کرده بود، انبوهی از پژوهش‌گران و تاویل‌گران اندیشه‌ی هایدگر مدام از «چرخش در کار او» یاد می‌کنند، به ویژه که به نظر می‌رسد که خود هایدگر نیز در *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»* و چند متن دیگر، مفهوم «چرخش» را در مورد کار خودش نیز، به کار برده است. او از «اندیشه‌ای دیگر» یاد کرد که باید از راهی تازه به مساله‌ی «زمان و هستی»

---

۱. مجموعه‌ی مقاله‌های زیر اهمیت آثار این دوران را در پیدایش مفاهیم تازه نشان می‌دهند:

J. Risser ed, *Heidegger toward the Turn, Essays on the Work of the 1930s*, State University of New York, 1999.

دقت کند، چرا که «همه چیز معکوس شده‌اند»، و راه قدیم نابسنده می‌نماید. او نوشت: «اندیشه ناتوان از بیان درخور این چرخش (kehre) شد، و با زبان متافیزیک موفق به بیان نشد»، سپس افزود که درس‌های ***درباره‌ی گوهر حقیقت***، که هرچند در ۱۹۳۰ ارائه شدند، تا ۱۹۴۳ منتشر نشده بودند، «بینش خاصی» را در اندیشیدن به «چرخش» از «هستی و زمان» به «زمان و هستی» موجب شدند، و نیز متذکر شد که این «چرخش» یک تفاوت در ایست‌گاه و جای‌گاه کتاب ***هستی و زمان*** نیست، بل در این چرخش «اندیشه نخست به جای‌گاه چنان ساحتی که کتاب ***هستی و زمان*** تجربه شد، راه یافت، و این تجربه‌ای در تجربه‌ی بنیادینِ فراموشی هستی بود (ر:۲۵۰). اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که هایدگر این چرخش را به خود هستی و به اندیشیدن به هستی، مربوط دانسته است، و آن را به بیان فلسفی مساله کاهش نداده است، اما قاعده‌بندی بیان او چنان است که می‌تواند به این تاویل هم منجر شود که در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ در کار خودش نیز چرخشی روی داده بود. به نظر من بهتر است چرخش را به تاریخ هستی مرتبط بدانیم و در کار او و هر اندیشمند دیگری نقطه‌ی عطف‌ها، راه‌های تازه، و دگرگونی‌های در مسیر و جهت را بررسی کنیم. مفهوم «چرخش» را امری بارها کلی‌تر و مهم‌تر از دگرگونی در اندیشه‌یِ یک فرد بدانیم، حتی اگر این فرد هایدگر باشد که ما را متوجه تاریخ هستی کرده است. چرخش از نوعِ آن حرکتی است که موجب می‌شود تا فهمی که هستی را با گوهر و «حضور» به یک معنا می‌داند (همان که در واژه‌ی یونانی ousia بیان می‌شود)، به فهمی یکسر تازه از هستی در بنیادِ نیستی تبدیل شود. چنین چرخشی فراتر از افق دانایی و بیان فرد فیلسوف و اندیش‌مند می‌رود و به «تاریخ هستی» وابسته است، و با آن توجیه می‌شود. چرخش حرکت درونی «رویداد از آنِ خود کننده» (Ereignis) است (ر:۱۴۸، اس:۵۸-۵۷).[1] اما

---

1. T. Sheehan, "Kehr and Ereignis", in: R. Plot and G. Fried eds, *A Companion*

دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر یعنی تغییری که در نحوه‌ی تفکر به هستی، کشف نکته‌ها، شیوه‌ی بیان و قاعده‌بندی در شرح حرکت‌های درونی «رویداد از آنِ خود کننده» پیش آمد. این، در واقع تفاوت در شیوه‌ی اندیشیدن به خود چرخش است. هایدگر در نامه‌ی مشهوری به دوستش ریچاردسون که هم‌چون مقدمه‌ی کتاب او ***هایدگر، از راه پدیدارشناسی به اندیشه*** منتشر شده، از "eine Wendung in meinem Denken" یعنی «تغییری در اندیشه‌ی من» یاد کرد.[1] خود هایدگر نوشته: «پیش از هر چیز و مهم‌تر از هرچیز باید بگویم که چرخش فراشدی نیست که در خود اندیشه و پرسش‌گری من رخ داده باشد. بل چرخش به همان موضوعی بازمی‌گردد که به دقت در دو عنوان «هستی و زمان/زمان و هستی» بیان شده است... چرخش در خود موضوع فعال است. امری نیست که من انجامش داده باشم، و یا فقط منحصر به اندیشه‌ی من باشد».[2] هایدگر در ***ادای سهمی به فلسفه*** از کتاب ***هستی و زمان*** خود هم‌چون «اثری انتقالی»، و با واژه‌ی Übergang، یاد کرد، و آن را «انتقال از متافیزیک به مساله‌ی بنیادین درباره‌ی هستی» خواند (اس:۱۵۶؛ ۱۶۲). دقت کنیم که او لفظ Kehr را در این مورد به کار نگرفت.

۴. درون‌مایه‌های دوران دگرگونی

دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر وابسته است به تغییری که او در معنای مفهوم حقیقت ایجاد کرد. پیش‌تر دیدیم که خود او به اهمیت درس‌ها و رساله‌ی ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** در فهم دگرگونی در کارش اشاره کرده

→ *to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001, pp.3-17.

1. M. Heidegger, "Preface", in: W. j. Richardson. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3d edn, The Hague, 1974, p.xvii.

2. *ibid*, p.xix.

است. من از مفهوم حقیقت در اندیشه‌ی هایدگر در فصل ۲ به تفصیل بحث خواهم کرد، این‌جا فقط اهمیت آن را در مسیر دگرگونی در کار فکری او پیش می‌کشم. مفهوم حقیقت در آخرین صفحات بخش نخست **هستی و زمان** در بند ۴۳ که عنوانش «دازاین، جهان‌بودگی، و واقعیت» است (ه‌ز:۲۴۴)، مطرح شد، پس از این که تیمار هم‌چون نکته‌ای مرکزی روشن شد، و هایدگر به یاری حکایت «کورا» یکی از دشوارترین مفاهیم کتابش را روشن کرد. در آن بند مفهوم سنتی واقعیت مورد انتقاد قرار گرفت. بند بعدی یعنی بند ۴۴، «دازاین، ناپوشیدگی و حقیقت» نام دارد (ه‌ز:۲۵۶)، و نخستین گام هایدگر در راه طرح برداشتی تازه از حقیقت به حساب می‌آید. در این بند، نخست برداشت سنتی از حقیقت مورد انتقاد قرار گرفت (ه‌ز:۲۵۷)، و بعد برداشت هستی‌شناسانه‌ی تازه مطرح شد (ه‌ز:۲۶۲). ما امروز، به شکرانه‌ی مباحث دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر با برداشت او از حقیقت آشناییم، و می‌دانیم که این یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های فلسفی اوست، و درست همان نقطه‌ای است که او از اندیشه‌ی نیچه به حقیقت، جدا شده است. با توجه به این که (حتی امروز هم) برداشت نیچه از حقیقت برداشتی رادیکال و انقلابی دانسته می‌شود، کار هایدگر که از نیچه فراتر رفته در حکم خطر کردن بود، به ویژه که او با مخاطره‌ی بازگشت به برداشت‌های سنتی از حقیقت هم‌چون امری عینی و یکسر مستقل از هر گونه فهم، خواست، و سازندگی دازاین روبرو بود. حقیقت یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌هایی بود که هایدگر را با ضرورت دگرگونی در مسیر کار فکری‌اش آشنا کرد. من با این نظر که دوران دگرگونی هایدگر به طور اساسی با درس‌های زمستان ۳۲-۱۹۳۱ در دانشگاه فرایبورگ (که به طور خاص درمورد تمثیل غار در **جمهوری** افلاطون بود)، و با نوشته‌ی او ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** که در اصل در ۱۹۳۰ به صورت یک خطابه در دانشگاه فرایبورگ ارائه شده بود، موافقم. نوشته‌ها و درس‌های میان انتشار **هستی و زمان** و رساله‌ی ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** را باید در حکم

زمینه‌چینی و فراهم آوردن مقدمات دگرگونی دانست. البته، این نکته را هم باید در نظر گرفت که هایدگر از مفهوم حقیقت در نوشته‌های پیش از *هستی و زمان* نیز بحث کرده بود، و برخی از مفاهیم اصلی و میانجی‌های فکری و فلسفی را هم برای آن در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ خود فراهم آورده بود،[۱] اما در دوران دگرگونی، به آن بحث‌های قدیمی خود بازگشت، و این بار آن‌ها را در شکلی منظم‌تر و دقیق‌تر، و می‌توان گفت که در نوری تازه، پیش کشید.

غیر از مفهوم حقیقت، هایدگر دو درون‌مایه‌ی مهم دیگر را در دوران دگرگونی مطرح کرد، که هردو به شکل‌هایی در *هستی و زمان* آمده بودند، اما نه به تفصیل و با روشنی فلسفی لازم. یکی از این دو مفهوم متافیزیک است که در نخستین عبارت آن کتاب در داخل گیومه آمده بود، روشن‌گر آن که هایدگر هنوز برداشت دقیق خود را از آن روشن نکرده بود، و هم‌چنین با کاربرد رایج آن در ادبیات فلسفی هم موافق نبود. مفهوم دوم تا همین حد مهم و کلیدی است و هیچ روشن نیست که اشاره‌های پراکنده و معدود به آن در *هستی و زمان* نمایان‌گر برداشت همیشگی و جدی هایدگر از آن در سال‌های پس از دوران دگرگونی هست یا نه. این مفهوم را من به فارسی «رویدادِ از آنِ خود کننده» خوانده‌ام، و برابر واژه‌ی آلمانی Ereignis قرار می‌گیرد، که هنگامی که آن را در فصل ۵ توضیح بدهم روشن خواهد شد که تا چه حد گسترده‌تر از معنایی است که واژه‌ی «رویداد» به طور فوری به ذهن خواننده‌ی فارسی زبان می‌آورد. این مفاهیم که گفتم پس از انتشار *هستی و زمان* به تدریج فکر هایدگر را به خود مشغول کردند، چندان اهمیت یافتند که او به درستی به این نتیجه رسید که تا شرحی دقیق و روشن از

---

۱. در این مورد کتاب مهمی نوشته شده که اهمیت نخستین درس‌های هایدگر را در طرح تازه‌ی مفهوم حقیقت روشن می‌کند:

D. O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, 2001.

آن‌ها فراهم نیاورد، و بعد، آن‌ها را به عنوان مفاهیم بنیادین و راهنما به کار نگیرد، کوشش او برای طرح نسبت زمان با هستی مستقل از دازاین، که باید درون‌مایه‌ی اصلی بخش سوم *هستی و زمان* می‌بود، ممکن نخواهد شد.

۵. مهم‌ترین آثار دوران دگرگونی

می‌توان مهم‌ترین نوشته‌های دوران دگرگونی را (بنا به آثاری از هایدگر که تاکنون منتشر شده‌اند) به دو دسته تقسیم کرد. دسته‌ی نخست، آن آثاری هستند که به توضیح متافیزیک مربوط می‌شوند، و من از آن‌ها در آغاز فصل ۳ با تفصیل بیشتری یاد خواهم کرد، و این‌جا فقط عنوان آن‌ها را می‌آورم: ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی***، ***مبانی متافیزیکی منطق***، ***درآمدی به فلسفه***، ***متافیزیک چیست؟***، ***کانت و مساله‌ی متافیزیک***، ***درباره‌ی گوهر بنیاد***، ***مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، تناهی، تنهایی***، و سرانجام ***درآمدی به متافیزیک***. دسته‌ی دوم آثار دوران دگرگونی، نوشته‌ها و درس‌هایی هستند که به مفهوم حقیقت مربوط می‌شوند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** است که در ۱۹۳۰ به صورت خطابه‌ای در دانشگاه فرایبورگ ارائه شد. هایدگر همین متن را چندین بار در برمن ۱۹۳۰، ماربورگ و فرایبورگ و نیز در تابستان ۱۹۳۲ در درسدن ارائه کرد. این متن در ۱۹۴۰ مورد تجدید نظر قرار گرفت، و هم‌راه با درس‌های ۳۴-۱۹۳۳ سرانجام در ۱۹۴۳ منتشر شد، و در سال‌های بعد هم در مجموعه‌ی ***راه‌نماها*** آمد. متن مهم دیگر «آیین افلاطون درباره‌ی حقیقت» متن درس زمستان در ۳۱-۱۹۳۰ در فرایبورگ است. متن اصلی نوشتاری در ۱۹۴۰ تهیه شده، و دو سال بعد در نشریه‌ای فلسفی در برلین چاپ شد. پس از جنگ جهانی دوم، در ۱۹۴۷، هم‌راه با ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** چاپ شد. جز این هایدگر در زمستان ۳۲-۱۹۳۱ ***درس‌هایی درباره‌ی گوهر حقیقت*** ارائه کرد، که به طور عمده درباره‌ی تمثیل غار در مکالمه‌ی ***جمهوری*** افلاطون بود (م‌آ-۳۴). از جمله متن‌های دیگری که فهم هایدگر از

حقیقت در آن‌ها مطرح شده، و به همین دوران دگرگونی تعلق دارند، یکی درس‌های ***درباره‌ی گوهر آزادی انسانی، درآمدی به فلسفه*** است (م‌آ-۳۱)، و دیگری درس‌هایی در مورد آناکسیمندرس و پارمنیدس است که در تابستان ۱۹۳۲ در دانشگاه فرایبورگ ارائه شده بودند.

در تابستان ۱۹۳۵ دوران دگرگونی تمام شد، و دوره‌ی جدید آغاز شد. متن‌های مهم هایدگر در آغاز دوره‌ی جدید که هنوز نشانی از مباحث دگرگونی در آن‌ها یافتنی است عبارت‌اند از: آن‌چه به تاویل شعرهای هلدرلین مربوط می‌شود، که درس‌های «گرمانیا» و «راین» در زمستان ۳۵-۱۹۳۴ در فرایبورگ هستند (م‌آ-۳۹)، نخستین خطابه‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** در ۱۳ نوامبر ۱۹۳۵ در فرایبورگ، درس‌هایی درباره‌ی کتاب ***درباره‌ی گوهر رهایی انسان*** نوشته‌ی شلینگ در ۱۹۳۶، و هم‌چنین نخستین درس‌هایی که در مورد نیچه در ۱۹۳۶ ارائه شدند. اما مهم‌ترین متنی که در آن ما با تمامی نتایج اصلی دوران دگرگونی روبرو می‌شویم، و در عین حال در بردارنده‌ی اساس بحث‌های بعدی هایدگر است، و هیچ چیز در اعتبار و اهمیت از ***هستی و زمان*** کم ندارد، کتاب ***ادای سهمی به فلسفه (درباره‌ی رویداد از آن خود کننده)*** (۶۸-۱۹۳۶) است. با پایان نگارش نخستین نسخه‌ی این کتاب که به دلیل نامعلومی هایدگر تا زنده بود آن را چاپ نکرد، راه برای بیان اندیشه‌های اصلی هایدگر در واپسین دوره‌ی کار فکری‌اش گشوده شد. بدون مباحث فلسفی این کتاب، درس‌های **نیچه** در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰، و رساله‌ی «دوران تصویر جهان» در ۱۹۳۸، شکل نمی‌گرفتند. این کتاب در سال ۱۹۸۹ به مناسبت یک‌صدمین سالگشت تولد هایدگر به عنوان مجلد ۶۵ ***مجموعه‌ی آثار*** به چاپ رسید.

۶. چرخش

به نظر می‌رسد که هایدگر اصطلاح Kehre به معنای «چرخش» را برای نخستین بار در درس‌های تابستان ۱۹۲۸ با عنوان ***مبانی متافیزیکی منطق*** در

دانشگاه ماربورگ (در درس ۱۲ ژوییه ۱۹۲۸) به کار برد (مم:۱۵۸). پیش از هایدگر نیز کاربرد اصطلاح die Kehre در سخن فلسفی آلمانی، رایج بود. برای مثال، مارکس بیش از یک بار کار خود را **umkehrung**، یعنی باژگونی ایدالیسم هگلی خواند، و این اصطلاح را هم در نخستین نوشته‌هایش آورد، و هم در پیش‌گفتار ***سرمایه***.[1] هایدگر با توجه به اهمیت مفهوم «راه» در اندیشه‌اش، از باژگونی حرف نمی‌زد، بل از دگرگونی در مسیر یاد می‌کرد. تاکید بر دگرگونی، این نکته‌ی مهم را نیز روشن می‌کرد که کار او از بنیاد عوض نشده، بل می‌خواهد مسیر تازه‌ای را بیازماید. یعنی امکان دارد که هنوز راه قدیم راهنما باشد. در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** نوشت که کار خود او عوض نشده، بل فقط ژرف‌تر شده است، در حالی که سارتر نظام سنتی گوهر و هستی را umkehrt یعنی باژگون کرده است (ر:۲۵۵-۲۵۴). در درس‌های **نیچه** نیز بارها به مناسبت‌های مختلف از عوض شدن مسیر اندیش‌مندی نیچه یاد کرد. چند بار از باژگونی افلاطون‌گرایی به دست نیچه یاد کرد که با توجه به این نکته که راه نیچه را بیرون از مسیر افلاطون‌گرایی نمی‌دید، روشن می‌شود که دگرگونی را با باژگونی یکی نمی‌دانست. شاید این اشاره‌ی مهم او که حرکت نیچه را «ضد حرکت نیهیلیسم در دل نیهیلیسم» دانست، معنای چرخش را روشن کند. چرخش خلاصی از حرکت پیشین نیست. جدا شدن از راهی، با توجه به تجربه‌هایی که در آن راه به دست آمده، و رفتن در مسیری تازه است. در حالی که راه قبلی هنوز در جای خود باقی است، و نمی‌توان با اطمینان گفت کژراهه است.[2]

به طور معمول، فعل‌های wenden و kehren و drehen به «چرخش»

---

1. K. Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, vol.1, trans. B. Fowkes, London, 1976 p.102.

2. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, paris, 1987, pp.12-13.

ترجمه می‌شوند، به معنای این که چیزی در راستا، یا موقعیت و مسیری تازه قرار می‌گیرد. Kehren روبرو شدن با راستایی متفاوت و مخالف با راستای قبلی است. هایدگر گاه از Ankehr به معنای «چرخش به سوی» استفاده می‌کرد (ن.۱-۱۷). در *هستی و زمان* وجود دازاین دربردارنده‌ی «چرخش‌ها» دانسته شد. «روحیه» از این نظر آشکارگر است که چرخشی دارد به سوی پرتاب‌شدگی (هز:۱۷۴). دازاین در سقوط، با چرخشی از خود دور می‌شود (هز:۲۲۹). معنای تاریخ‌بودگی اصیل این است که تاریخ هم‌چون چرخشی به امر ممکن است، یعنی امکان‌ها تکرار می‌شوند، یا بازمی‌گردند (هز:۴۴۳). دازاین به‌سوی دسترس‌پذیری هستندگان «می‌چرخد»، و یا از راز و رمز «با چرخشی دور می‌شود» (هز:۱۷۱). دگرگونی در مسیر اندیشه‌ی ما درباره‌ی معنای هستی و حقیقت هستی مطرح می‌شود، و حتی می‌توان گفت که ناگزیر و چاره‌ناپذیر است، اما باید دانست که این نتیجه‌ی چرخش در خودِ هستی است. توجه به تمثیل غار در کتاب هفتم **جمهوری** افلاطون نشان می‌دهد که دگرگونی‌ای که در فهم ما از هستی پدید آمده، ریشه در چرخش در حقیقتِ هستی دارد. نکته‌ی نهفته در این تمثیل، خود نمایان‌گر چرخشی از آشکارگی به پنهان‌گری هستی است. به همین شکل، وقتی ما به جای بحث از زمان‌بودگی دازاین، به بحث «زمان و هستی» برسیم، دگرگونی‌ای در موضوع و روش کارمان شکل می‌گیرد (مم:۱۴۶،۱۴۹، ر:۲۶۱). مساله‌ی مهم دگرگونی در موضع و ایست‌گاه نیست، دگرگونی در مسیر و راه است. فلسفه مملو از دگرگونی‌هایی است که ما را در مسیر تازه‌ای مخالف با مسیر قبلی قرار می‌دهند. به خاطر همین تداوم چرخش‌ها و اهمیت آن‌ها هایدگر علاقه‌ای نداشت که از «موضع فلسفی» خود یا دیگران یاد کند (آ:۲۴۷ب).

هایدگر گاه هم‌چون شگردی در کلام، چرخش را با جا به جا کردن واژه‌ها یکی می‌دید. برای نمونه، از «زمان و هستی» به جای «هستی و زمان» یاد می‌کرد، یا در *درباره‌ی گوهر حقیقت* با لحنی یادآور هگل و مارکس نوشت:

«گوهر حقیقت، حقیقتِ گوهر است» (ر:۱۵۳). Wesen که در کاربرد نخست حالت اسمی «گوهر» دارد، در ظهور دوم خود، باید هم‌چون یک فعل تلقی شود. فعلی که می‌توان حقیقت پویه‌ی آن را نشان داد. Waherheit در ظهور نخست امری چون فعل، دارای پویه‌ای خاص بود، و در ظهور دوم «ناپوشیدگی» است. پرسش درباره‌ی گوهر حقیقت، سخن گفتن از چرخشی درون تاریخ هستی است. چرخش در تاریخ هستی می‌تواند از آشکارگی یا ناپوشیدگی حقیقت نزد یونانیان به پنهان شدن هستی در متافیزیک برسد، و می‌تواند به معنایی مثبت آغازی تازه باشد. آغازی که پایان متافیزیک است: «در چرخشِ رخدادِ گوهریابی حقیقت، هم‌چنین حقیقتِ گوهریابی است. این انتقال خود از آن هستی است» (اس:۱۸۲). هایدگر این‌سان حتی توانست رویدادِ از آنِ خود کننده را با چرخش توضیح دهد: «رویدادِ از آنِ خود کننده، رویداد درونی خویش را داراست» (اس:۲۸۷-۲۸۶).

۷. تناهی تحلیل دازاین

دگرگونی فکری هایدگر تاحدود زیادی نتیجه‌ی کوشش او برای پاسخ‌گویی به دشواری‌ای بود که در *هستی و زمان* آفریده شده بود. اهمیت دازاین و تحلیل بنیادین از آن هرچند بنا به تاکیدهای مکرر هایدگر نباید با اهمیت سوژه در فلسفه‌ی مدرن یکی دانسته می‌شد، اما به هرحال آفریننده‌ی این بدفهمی بود که گویی دازاین در نسبت با هستی در موقعیتی استثنایی و خاص قرار دارد، تا جایی که در اصل نمی‌شود بدون تحلیل بنیادین وجود او، هستی را فهمید. چنین نتیجه‌گیری‌ای خواست هایدگر نبود، و مدام در مورد آن هشدار می‌داد، اما هم‌چون یک نتیجه‌ی ناگزیر می‌نمود. اگر دازاین یگانه هستنده‌ای باشد که هستی برای او یک پرسش است، و هم‌چنین من‌بودگی است، پس موقعیت ویژه‌ای هم خواهد داشت. دشوار می‌شود خواننده را قانع کرد که میان این بینش با انسان‌محوری دکارتی، کانتی، و هوسرلی تفاوت وجود دارد. این که بگوییم جهان جز از راه

دازاین جهان‌بودگی ندارد، و زمان جز به عنوان زمان‌بودگی دازاین مطرح نیست، به آسانی راه را برای تاویل‌هایی خوانا با هستی‌شناسی سنتی از ***هستی و زمان*** می‌گشاید، و خواننده باید بسیار دقیق، و با زبان هایدگر آشنا باشد که به دام چنین تاویل‌هایی نیفتد. مفهوم حقیقت هم‌چون مفهوم هستی که فراتر از دازاین و درک دازاین از آن، و هماهنگی برداشت‌ها و گزاره‌های دازاین با آن، مطرح است، راه را می‌گشاید تا هایدگر از شر تاویل‌های انسان‌محورانه رها شود.

نکته‌ای که در بالا آمد مورد تایید خود هایدگر هم بود. او پس از ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** در توضیح مفهوم فلسفی چرخش آن را به کار فکری خویش مرتبط کرد. او از «اندیشه‌ای دیگر» به هستی حرف زد که بارها پیچیده‌تر از اندیشه‌های ***هستی و زمان*** است، و شرح داد که بخش سوم آن کتاب یعنی بحث از «زمان و هستی» به این دلیل نوشته نشد که ابزار بسنده برای تحلیل فراهم نیامده بود. ابزار تازه «در تقابل با آن ابزار قدیم» مورد نیاز بود. باید «زبان متافیزیک» به طور کامل کنار گذاشته می‌شد. نخستین جلوه‌ی دگرگونی، گسست از برخی از جنبه‌های هستی‌شناسی بنیادین به آن معنایی بود که در ***هستی و زمان*** هم‌چون بنیان بحث مطرح شده بود. با این گسست، فهم از دازاین هم‌چون هستنده‌ای که به جهان و چیزها معنا می‌دهد، کم‌رنگ شد، و تاریخ هستی به جای تاریخ‌بودگی دازاین مطرح شد. این که دازاین، و شیوه‌های فهم اگزیستانسیال او، در دل زمینه‌ی تاریخ هستی جای می‌گیرند، راه تازه‌ای را باز می‌کرد، و خود نتیجه‌ی دقت بیشتر به مساله‌ی حقیقت بود. حقیقتِ هستی (اصطلاحی که از این‌جا به بعد هایدگر آن را به جای «معنای هستی» به کار برد) هستی را برتر از دازاین نشان می‌دهد. امری که به هیچ‌رو آفریده‌ی دازاین یا وابسته‌ی به آن نیست. هستی رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی حقیقت است، و در دوره‌های گوناگون تاریخ خود جای دارد، و دازاین هم در همین دوره‌ها آن را به طور محدود مطرح می‌کند، یعنی هر بار فهمی ناکامل و آمیخته با

بدفهمی‌ها از آن به دست می‌آورد. هایدگر نوشته که «اندیشیدن به یک حقیقتِ هستندگان ارتباط می‌یابد، که پیشاپیش روی داده است» (ش‌ز:۸۰). با توجه به برداشت تازه از هستی و تاریخ آن که با اندیشه‌ای تازه به حقیقت آغاز شد (هرچند رگه‌های این اندیشه‌ی تازه به حقیقت، چنان که در فصل ۲ خواهیم دید، در *هستی و زمان* یافتنی است)، این برداشت هایدگر در مقاله‌ی *پایان فلسفه* که تاریخ هستی همان خود هستی است (پ-۴:۱۱۷)، معنایی ژرف می‌یابد، و نمایانگر ادراکی تازه از هستی و تاریخ می‌شود، درکی که در *هستی و زمان* غایب بود، یا جلوه‌ای بسیار کم‌رنگ داشت. در آثار پس از دوران دگرگونی انسان‌ها بیشتر پاسخ‌گویانی دانسته می‌شوند که مخاطب هستی قرار می‌گیرند، و دیگر برخلاف *هستی و زمان* پرسش‌گرانی نیستند که با تحلیل پرسش‌هایشان می‌توان راهی به فهم معنای هستی یافت. این که کنش معنا آفرینی انسان‌ها خود محدود به زمان و تاریخ هستی است، موجب درکی تازه از زمان (نسبت به فهم زمان‌بودگی دازاین در *هستی و زمان*) نیز می‌شود. بیهوده نیست که هم‌پای این فهم تازه از هستی، هایدگر خود را ناگزیر از توجه جدی به زبان یافت. مگر جز این است که ما درون زبان به زبان می‌اندیشیم؟ به همین شکل درون تاریخ هستی به هستی می‌اندیشیم، و محدود به فهم دوران‌مان از حقیقت، از آن حرف می‌زنیم. وقتی ما با یک‌دیگر سخن می‌گوییم چیزهایی می‌گوییم که می‌توانند بسیار تازه و بدیع باشند. اصالت برخی گفته‌ها و تازگی آن‌ها چه در گفتار هرروزه، و چه در سخن شاعرانه، گاه چشم‌گیر و شگفت‌آور است. اما نکته این‌جاست که ما تمامی این حرف‌های تازه را در چارچوب و براساس امکان‌های زبان سازمان می‌دهیم. در زبان هرروزه ما آگاهانه و به اختیار، قاعده‌های زبان را به کار می‌گیریم، و در زبان هنری و شاعرانه قاعده‌ها را ویران می‌کنیم. در هردو حالت، ما با امکان‌هایی که زبان در اختیارمان می‌گذارد، کار می‌کنیم. همه‌ی آن چیزهایی که می‌توانیم بگوییم و بفهمیم، همواره استوارند بر

شکل‌یابی و بیانگری‌ای که زبان حدود ممکن آن‌ها را تعیین می‌کند. کنش‌های ما، اندیشه‌های‌مان (از جمله نظریه‌های علمی و فلسفی‌مان)، و اصیل‌ترین شیوه‌های بیان‌مان همواره تابع امکان‌های تاریخی زبان هستند. این امکان‌ها به شکل‌های زندگی ما و جای‌گاه ما در تاریخ هستی مربوط می‌شوند. این شکل‌یابی تاریخی «پیش از ما» انجام گرفته، و ما همواره تابع قاعده‌هایی می‌شویم که خودشان برای ما در زبان هرروزه امکان بیان خود را، و به شکلی دیگر در شعر امکان ویرانی خود را فراهم می‌آورند. درست به همین شکل، ما با هستی روبرو می‌شویم.

هدف مهم هایدگر در نخستین دوره‌ی کار فکری‌اش مطرح کردن مساله‌ی هستی بود. مساله‌ای که در سنت متافیزیک مسکوت مانده بود. در شیوه‌ی اندیشه‌ی استوار به بازنمایی که ویژه‌ی این سنت است، هستی فقط حضور عینی هستنده دانسته می‌شود، و درنتیجه همه‌ی توجه و دقت پژوهش‌گران متوجه عینیّت هستنده است. مساله‌ی هستی، این‌سان، هم‌چون امری نااندیشیده (ungedacht) باقی می‌ماند. ***هستی و زمان*** نکته را گشود و به‌گفته‌ی خود هایدگر آن را برای نخستین بار به عرصه‌ی سخن فلسفی غرب کشاند. این کار با تمرکز بحث بر دازاین ممکن شد، اما این حرف نهایی در این مسیر نبود، بل فقط آغاز راه به حساب می‌آمد. هایدگر با ***متافیزیک چیست؟*** متوجه نیستی هم شد، و با ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** اهمیت بحث از حقیقت هستی را نیز دریافت. حتی خطابه‌ی ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** نیز نشان داد که هرگاه ما به هستی، و درنتیجه به نیستی و حقیقت در پیکر مفهوم بنیاد بیاندیشیم، متوجه خواهیم شد که این همه باید در گستره‌ای فراتر از تحلیل دازاین مطرح شوند. در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ دیگر برای هایدگر روشن شده بود که اندیشه‌ی به حقیقت هستی باید از حد بازنمایی متافیزیکی و سوژه‌باوری مدرن فراتر برود. این نکته با دوران دگرگونی روشن شد. ماهیت این دگرگونی پس از دوره‌ای به نسبت طولانی سکوت، سرانجام در متن ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** مطرح شد. هرچند از سال

انتشار این نامه، یعنی ۱۹۴۷، تا سال انتشار متن کامل کتاب **نیچه**، یعنی ۱۹۶۱، هم‌چنان شماری از نکته‌های بنیادین این دگرگونی ناروشن باقی مانده بودند. معلوم بود که برداشت هایدگر از فلسفه و رسالت آن عوض شده است، اما هنوز نکته‌های میانجی و ضروری ناروشن باقی مانده بودند. امروز به شکرانه‌ی انتشار بخش مهمی از نوشته‌های دوران دگرگونی به ویژه به خاطر چاپ ***ادای سهمی به فلسفه*** دیگر با این نکته‌ها آشنا شده‌ایم. هرچند، باید اعتراف کنیم که هنوز برخی از ریزه‌کاری‌های بحث را نمی‌شناسیم. به هرحال، این سرآغازی دشوار است، چرا که ما باید اندیشه را به معنایی رها از سنت متافیزیک پیش بکشیم. به قول هایدگر در خطابه‌ی «چرخش» (۶ ژوئن ۱۹۵۰) که در ۱۹۶۲ در مجموعه‌ای از نوشته‌هایش با عنوان **تکنیک و چرخش** منتشر شد، باید اندیشه را نه در تاویلی فنی که ریشه‌اش را به مفهوم فن و technê بازمی‌گرداند، بل هم‌چون آوای هستی بشناسیم (پ.۴:۱۵۵-۱۴۲). این گردش در خردورزی و اندیشه که شامل حال خود مفهوم اندیشه می‌شود، آسان نیست. ما کهکشانی از مفاهیم را از دست می‌دهیم، و با کهکشانی از مفاهیم تازه و هنوز نیازموده روبرو می‌شویم. در معرض این خطر قرار می‌گیریم که اندیش‌مندی تازه را با اموری که در گذشته شناخته بودیم، به اشتباه یکی بگیریم.

این که بسیاری از نویسندگان دوری هایدگر از فلسفه را به معنای نزدیکی او به سخن عرفانی دانسته‌اند، ریشه در همان دشواری‌ها دارد. ما نمی‌توانیم (یا بسیار دشوار می‌توانیم) ذهن خود را از هر اندیشه‌ی عرفانی (که خود ریشه در متافیزیک دارد) رها کنیم، تا به آثار پس از دوران دگرگونی هایدگر راه یابیم. اما درست به همین دلیل، باید متوجه تفاوت‌ها باشیم. به یک نکته‌ی خاص به عنوان نمونه توجه کنیم. هایدگر در دوران دگرگونی متوجه شد که زمان‌بودگی را نمی‌توان هم‌چون سویه‌ای از وجود دازاین در نظر گرفت. او دریافت که زمان‌بودگی انسانی درون گشایشی گسترده شکل می‌گیرد که نمی‌تواند فقط به امری انسانی کاهش یابد. این درک تازه

از زمان با معیارها و دانسته‌های پیشینی در تاریخ متافیزیک نمی‌خواند، اما هنوز یک روش ساده برای فهم آن، تکیه به معنایی عرفانی از زمان بود. این که هستی را از چشم‌انداز دازاین نبینیم، به ظاهر پیشینه‌ای در سخن دینی و عرفانی داشت. اما باید مراقب بود که این فقط یک شباهت ظاهری است. دقت به رساله‌ی «زمان و هستی» به خوبی نشان می‌دهد که هایدگر درکی عارفانه از «زمان قدسی» نداشت و هیچ اشاره‌ای هم به آن نکرده است. تاکیدش بر این که همان‌طور که ما هستی را از راه هستنده نمی‌شناسیم زمان را هم از راه زمان‌مند نخواهیم شناخت هر شکل هستنده‌ی زمان‌مند از جمله زمان قدسی را از بحث او حذف می‌کند (پ-۱۷:۴). از سوی دیگر، این نکته هم که عدم اصالت (برخلاف آن‌چه در ***هستی و زمان*** مطرح شده) امری فردی نیست، بل به پنهان‌گری هستی بازمی‌گردد، باز در نگاه نخست، به نتایجی در سخن عرفانی همانند است. اما این همانندی نیز ظاهری است. درواقع این پرسش همواره باقی است که اگر هایدگر می‌خواست هستی یا رویداد از آنِ خود کننده را با خدای ادیان یا امر مقدس عرفان یکی بداند، چرا به سادگی همین نکته را نگفت؟ آن همه کوشش در بیان رویداد از آنِ خود کننده که در ***ادای سهمی به فلسفه*** نمایان شده (شاید یکی از دشوارترین و به معنای دقیق واژه جان‌کاه‌ترین تلاش‌ها در کل تاریخ فلسفه) به سادگی غیرضروری می‌شد اگر رویداد از آنِ خود کننده همان خدای ادیان یا امر مقدس می‌بود. می‌شد این نکته را گفت و فهم بحث را برای خواننده آسان‌کرد. در سخن عرفانی تفاوت هستی‌شناسانه از نظر دور مانده، و از این جهت (یعنی از مهم‌ترین جهت از دیدگاه هایدگر) نمی‌توان تفاوتی میان این سخن با سخن متافیزیکی یافت.

۸. هایدگر یک / هایدگر دو

ویلیام ج. ریچاردسون، دوست هایدگر، یکی از نخستین شارحان اندیشه‌ی اوست که در کتاب ***هایدگر، از راه پدیدارشناسی به اندیشه*** مفهوم دگرگونی

در فلسفه‌ی هایدگر را تا حد قائل شدن به دو شیوه‌ی فلسفی متمایز تکامل داد، و بحث پایان‌ناپذیری را در این مورد آغاز کرد. آیا دگرگونی در اندیشیدن هایدگر به هستی پیش آمده بود، یا در موارد دیگری؟ آیا دگرگونی نمایانگر دگرگونی بنیادینی در روش و چشم‌اندازهای کار فلسفی بود یا نه؟ هایدگر در نامه‌ای به ریچاردسون درباره‌ی دگرگونی در اندیشه‌ی خویش توضیح داد. او تفاوت را پذیرفت، اما تاکید کرد که «فقط از طریق آن‌چه هایدگر نخست اندیشیده است می‌توان به آن‌چه فرض می‌شود که هایدگر دوم می‌اندیشد راه یافت. اما درک اندیشه‌های هایدگر نخست فقط آن‌جا ممکن می‌شود که در آن‌چه هایدگر دوم گفته گنجانده شود».[1] او هم‌چنین تاکید کرد که دگرگونی به معنای ژرف خود یک حادثه در تکامل فکری خود او نیست، بل بخشی است از مناسبت میان زمان با هستی. هایدگر در خطابه‌ی «چرخش» مساله را با توجه به بحث خود در مورد تکنولوژی روشن کرد. فراموشی گوهر هستی همواره شکل‌های متفاوت به خود می‌گیرد، و از چرخش‌های متعدد پدید می‌آید (پ.۴: ۴۷-۱۴۶). هستی وارد «قلمروی فراموشی» می‌شود، اما این نکته را نباید به فراموش شدن آن در ذهن انسان کاهش داد. هستی در ورود به حضور راهی مخالف با مسیر حقیقت حضورش را در پیش می‌گیرد، و این معنای چرخش است. اندیشه به هستی شاید بتواند با چرخش‌ها، مسیر را بیابد. این منش چرخش با توجه به زبان بهتر دانسته می‌شود، زیرا با زبان، و در زبان، است که انسان توانایی روبرو شدن با هستی را می‌یابد. زبان هم تسهیل‌کننده‌ی فراموشی هستی است، و هم امکان‌دهنده به فهم معنای هستی. چرخش، چون در رابطه‌ای که با زبان دارد مطرح و دانسته شود، به معناهای مثبت و منفی کاهش نمی‌یابد. ورنر مارکس در کتاب ***هایدگر و سنت*** نشان داد که ما از این راه متوجه خواهیم شد که معنای چرخش به

---

1. Richardson, *op. cit.*, p.xviii

یکی از دو جنبه‌ی مثبت و منفی کاهش نخواهد یافت.[1] چرخش در کار فکری هایدگر چرخشی است در زبان، و از این‌جا در رویکرد به هستی. به گفته‌ی دریدا مساله‌ی هستی برای هایدگر در زمینه‌ی «نظام زبان» جای می‌گیرد، و درنتیجه، خواه ناخواه در زمینه‌ای تاریخی یعنی در دلالت‌گری یافتنی است. دوره‌بندی‌های تاریخ متافیزیک، حتی اصل مساله‌ی فراموشی هستی، که هایدگر آن‌ها را بسیار به کار برد، به زبان ارتباط می‌یابند.

هایدگر پیش از دوران دگرگونی، می‌خواست تحلیل دقیقی از آن‌چه را که موجب فهم پیشاهستی‌شناسانه از هستی می‌شود، ارائه کند. او تفاوت میان هستی و هستنده را هم از این زاویه، و به همین سودا ارائه کرد. هایدگر پس از دوران دگرگونی، نیز همین نکته را پی گرفت، اما مساله را از زاویه‌ی چشم‌انداز شکل‌های متفاوت یا «بیان»های گوناگون در مسیر تاریخی که در آن هستی خود را نمایان می‌کند، و یا می‌پوشاند، ارائه کرد.[2] این نکته‌ی آخر در *مبانی متافیزیکی منطق* در ۱۹۲۸ به روشنی آمد. آن‌جا هایدگر نوشت که «تحلیل زمان‌بودگی در عین حال همان چرخش است» (مم:۱۵۸). چنین می‌نماید که هایدگر پس از دوران دگرگونی، درمورد امکان آن هستی‌شناسی بنیادینی که بتواند ساختار هستی را روشن کند، به تردید افتاده بود، زیرا متوجه شده بود که طرح بنیادی که بنیاد نهایی برای همه چیز باشد، خود طرحی متافیزیکی است. کوشش برای یافتن چنین بنیاد استعلایی‌ای بیرون سخن متافیزیکی ممکن نخواهد بود. اصطلاح‌های هایدگری درمورد «آشکارگی» و «ناپوشیدگی» و غیره، نشان می‌دهند که ما جهان خود را نمی‌سازیم. آشکارگی و روشن‌گری اموری هستند که بر

---

1. W. Marx, *Heidegger and the Tradition*, trans. T. Kisiel and M. Megill, Northwestern University Press, 1971, pp.173-175.

2. J. J. Kockelmans ed, *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972, p.xi.

ما حادث می‌شوند، و به این معنا هستی به طور کامل بیرون اختیار و نظارت ماست. این «هدیه‌ای» یا گشایشی است. برای نویسنده‌ی **هستی و زمان** «معنای هستی» مساله‌ی اصلی و مهم بود. او در پی «توصیف هستی هنگامی که به شعور دازاین وارد می‌شود» بود (ه‌ز:۱۹۴-۱۹۳)، یعنی می‌خواست امری معتبر برای تمام زمان‌ها، امری یکسان، و پیشاتجربی را دریابد. هایدگر در نخستین صفحه‌های **هستی و زمان** نوشت که ساختار پرسش ما درباره‌ی هستی باید با دقت بررسی شود. هر پرسش در حکم جستجویی است، و هر جستجو پیشاپیش با هر آن‌چه مورد جستجوست، راهنمایی می‌شود (ه‌ز:۲۴). این‌جا رابطه‌ای درونی میان هدف جستجو با پرسش‌گری وجود دارد. هایدگر در این مورد حتی از یک «دور» یاد می‌کرد. باید که پرسش‌گری از هستی به راهنمایی خود هستی به پیش برود. پس باید معنای هستی که مورد سئوال ماست به شکلی راهنمای فهم ما بشود. ما نیز به شکلی مبهم و گیج، به طور معمول در فهم و درکی از هستی به سر می‌بریم. اما «ما نمی‌دانیم که هستی به چه معناست». اگر می‌پرسیم که «هستی چیست؟» (که پرسشی نادرست است)، خودمان را پیشاپیش در فهمی از هستی، یا بهتر بگوییم در فهمی از هستنده، قرار می‌دهیم، بدون این که توانایی آن را داشته باشیم که به طور مفهومی حتی نشانه‌ای از این که چیزی هست، و از هستن، را نمایان کنیم. این گفته به این معناست که هر بحثی از هستی، و هر اشاره‌ای هرچه هم گیج و نادرست و دور از واقعیتِ هستی به آن، نمایانگر فهمی مبهم، ابتدایی، متعارف، و گیج و از هستی است. باری، **هستی و زمان** با آغاز از معنای هستی، راهنمایی هستی را پذیرفته بود، و این نمی‌توانست معنایی کلی و جهان‌شمول از هستی نباشد. آیا به راستی هستی چنین معنای مطلق، کلی، و همیشه یکسانی دارد؟

پس از دوران دگرگونی، هایدگر متوجه شد که هستی به این معنای جاودانی و مطلق معنا ندارد. هستی را باید تاریخی دانست، و هر معنایی

هم که برای آن قائل شویم تاریخی خواهد بود. هایدگر به جای پرسش درباره‌ی معنای هستی در این شکل که «چه چیز برای یک هستنده (برای مثال دازاین) هستی است؟» به طور کلی و به شیوه‌ای بی‌سابقه، بحث را بر معنای هستی به این شکل که «این هستندگان در کدام افق حضور، و از این‌جا در کدام افق هستی، می‌توانند حاضر باشند؟» متمرکز کرد. به گفته‌ی گادامر هرگاه بپرسیم که «چه چیز برای یک هستنده (برای نمونه دازاین) هستی است؟» به شکلی در قلمرو آن آگاهی‌ای قرار می‌گیریم که به هستی می‌اندیشد. اما هایدگر نمی‌خواست در آن قلمرو آگاهی قرار گیرد. پس از دوران دگرگونی، این نکته برای او قطعی شد که برای گریز از این جای گرفتن یا زندانی ماندن در قلمرو آگاهی، باید به طور قاطع و رادیکال ادعای اصلی *هستی و زمان* را جدی بگیرد. یعنی خود را محصور در هیچ شکلی از هستنده، حتی دازاین، نکند. به عبارت دیگر باید برای نخستین بار در تاریخ فلسفه از هستی آغاز کرد، و نه از هستنده. راه چنین دگرگونی بزرگی در فلسفه را *هستی و زمان* گشود، زیرا با این کتاب روشن شد که هستی در کل به معنایی یکسر تازه از حضور، حضور است. پس گزافه نیست که بگوییم که حتی این پرسش که «در کدام افق حضور، هستی می‌تواند حاضر باشد؟» با *هستی و زمان* آغاز شد. فقط نکته این‌جاست که در دوران دگرگونی، هایدگر با هر نوع شناخت‌شناسی، به هر شکل و لباسی که درآید، بدرود گفت. از جمله این پرسش را که «معنای هستی برای هستنده چیست؟» پشت سر نهاد. پس فلسفه که در بهترین حالت چنین می‌پرسد، نقشی کوچک‌تر می‌یابد، و در مقابل، اندیشه به معنایی تازه پدید می‌آید، و هنر، و سخن هنری که در والاترین موضع‌های خود، هستی را فراتر از هستنده پیش کشیده بودند، مطرح می‌شوند.

در *هستی و زمان* دازاین تا جایی دازاین دانسته می‌شود که به هستی بیاندیشد. حال خواه با دقت، و از سر بصیرت، و به گونه‌ای اصیل، یا به

طور نادقیق و استوار به فهم دیگران، پیشینیان، و «هرکس». در ***هستی و زمان*** اندیشیدن راهی برای **فهم معنای هستی** است. در آثار پس از دوران دگرگونی، اندیشیدن به سادگی راهی برای کشف و یافتن معنای هستی نیست، بل پاسخ، یا پژواک، یا امر متناسب با رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی هستی است که پیش‌تر روی داده است. اندیشیدن خود وابسته به این است که در چه موقعیتی روی می‌دهد. آیا در جایی قرار دارد که حقیقتِ هستندگان خود را آشکار می‌کند، یا برعکس، در جایی روی می‌دهد که این حقیقت در پرده است؟ این‌سان، پدیدارشناسی که در ***هستی و زمان*** با قاطعیت، روش دانسته شده بود، در آثار پس از دوران دگرگونی، معنایی تازه یافت. هایدگر در «راه من به سوی پدیدارشناسی» تاکید کرد که پدیدارشناسی دور از آن که روش باشد، وابسته است به این امر که «آیا حقیقت هستی خود را نمایان می‌کند یا نه؟» (پ-۴:۱۷۳). یعنی پدیدارشناسی گرایشی است که می‌تواند به **حقیقت هستی** نزدیک شود، امکانی یا توانایی‌ای است و نه بیش. پدیدارشناسی توان‌مندی اندیشیدن است. به همین دلیل می‌تواند ما را به معنای هستی نزدیک کند، که در این حالت اگزیستانسیال، و خوانا با هستی‌شناسی بنیادین است. پدیدارشناسی از راهی دیگر، می‌تواند ما را به حقیقت هستی نزدیک کند، و در این حالت به معنایی تازه تاریخی است. حتی در شکل عالی‌تری می‌تواند ما را به «مکان‌یابی» هستی نزدیک کند که در این حالت «رویدادی از آنِ خودکننده» است. در هر سه حالت باید ساحتِ آگاهی را رها کند، و به «آن‌چه یکسر متفاوت است، یعنی آشکارگی هستی»، راه یابد. به همین دلیل هایدگر اعلام کرد که کوشیده تا به گوهر پدیدارشناسی از راهی اصیل‌تر از راه هوسرل بیاندیشد، و آن را به جای‌گاهی برساند که به راستی در دل فلسفه‌ی غرب متعلق به آن است (دز:۹). به عبارت دیگر کوشیده تا آن را از پیش‌فرض‌های متافیزیکی بزداید.

فصل ۲

گوهر حقیقت

۱. اندیشیدن به حقیقت

موضوع فصل حاضر مفهوم حقیقت است که در *هستی و زمان* مطرح شده، و به شکلی کامل‌تر در آثار بعدی مورد بحث قرار گرفته است. مفهوم حقیقت در *هستی و زمان* (بند ۴۳) با عنوان «دازاین، جهان‌بودگی، و واقعیت» مطرح شد (ه‌ز:۲۴۴)، و همان جا مفهوم سنتی واقعیت مورد انتقاد قرار گرفت. سپس، در بند بعد، با عنوان «دازاین، ناپوشیدگی و حقیقت» (ه‌ز:۲۵۶)، نخست برداشت سنتی از حقیقت مورد انتقاد قرار گرفت (ه‌ز:۲۵۷)، و بعد برداشت هستی‌شناسانه‌ی تازه‌ای از مفهوم حقیقت مطرح شد (ه‌ز:۲۶۲). من در کتاب *هایدگر و پرسش بنیادین* در بررسی *هستی و زمان*، تلاش کرده بودم تا جایی که امکان دارد نظم مطالب، و توالی و تداوم مباحث آن را رعایت کنم. چنان که در واپسین صفحات آن کتاب نوشتم، تنها در یک مورد استثناء قائل شدم، و آن همین درون‌مایه‌ی حقیقت بود. در *هستی و زمان* این بحث درست در میانه‌ی کتاب آمده است. من آن را در جای خود شرح ندادم، و برای این کار دلیلی دارم. حقیقت یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی کتاب *هستی و زمان* است که این کتاب را به نوشته‌های بعدی

هایدگر مرتبط می‌کند. این ارتباط از نوع تکرار و تداوم نیست، بل موجب دگرگونی در اساس کار فکری هایدگر را فراهم آورده است. حقیقت، یکی از مهم‌ترین (و شاید بتوان گفت مهم‌ترین) نکته‌ها در آثار دوران دگرگونی هایدگر است. به همین دلیل ترجیح دادم که این مفهوم پس از بحث از درون‌مایه‌ی چرخش، و طرح دوران دگرگونی و راه تازه‌ی هایدگر، مطرح شود تا بهتر درک شود.

نوشته‌های اصلی هایدگر در مورد حقیقت پیش از ***هستی و زمان*** عبارت‌اند از درس‌های زمستان ۲۵-۱۹۲۴ درباره‌ی **سوفیست** افلاطون که در سال ۱۹۹۲ هم‌چون مجلد ۱۹ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده‌اند، و درس‌های ۱۹۲۶ درباره‌ی و با عنوان «مفاهیم بنیادین در فلسفه‌ی باستان»، که در سال ۱۹۹۳ هم‌چون مجلد ۲۲ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده‌اند.[۱] نوشته‌های اصلی پس از ***هستی و زمان*** درباره‌ی حقیقت عبارت‌اند از: ۱) کوتاه‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها مقاله‌ی ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** که به یک سخنرانی عمومی هایدگر در سال ۱۹۳۰ بازمی‌گردد (در پاییز آن سال در برمن، ماربورگ و فرایبورگ، و در تابستان ۱۹۳۲ در درسدن) که او بارها آن را بازنویسی کرد، و سرانجام در سال ۱۹۴۳ در فرانکفورت منتشر کرد. یادداشتی بر چاپ دوم (۱۹۴۹) به متن افزود، و سرانجام ویراست نهایی آن در ۱۹۶۷ چاپ شد. متنی که در مجموعه‌ی ***راه‌نماها*** آمده، متن نهایی محسوب می‌شود (ر:۱۵۵-۱۳۶). ۲) متن درس‌های زمستان ۳۲-۱۹۳۱ در فرایبورگ، که به تمثیل غار در کتاب دهم **جمهوری** افلاطون و بخشی از مکالمه‌ی **ته‌ئه‌تتوس** او اختصاص دارد، و با عنوان **گوهر حقیقت** در سال ۱۹۸۸ به عنوان مجلد ۳۴ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده است. ۳) مقاله‌ی

---

۱. مهم‌ترین متن درباره‌ی نوشته‌های آن دوره و به ویژه رابطه‌ی فهم هایدگر از منطق و برداشت منطقی از حقیقت کتاب زیر است:

D. O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, 2001.

«آیین افلاطون درباره‌ی حقیقت» که اصل آن به همان درس‌های ۳۱–۱۹۳۰ باز می‌گردد. اما این متن در سال ۱۹۴۰ نوشته شده، و در سال‌نامه‌ای فلسفی در برلین در ۱۹۴۲ منتشر شده است. در سال ۱۹۴۷ به عنوان رساله‌ای مستقل در کتابی هم‌راه با ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** چاپ شد. در سال ۱۹۷۵ متن نهایی آن تهیه شد و هم اکنون در ***راه‌نماها*** یافتنی است (ر:۱۸۳–۱۵۵). ۴) متن منتشرنشده‌ی درس‌های زمستان (۳۴–۱۹۳۳) باز با عنوان «درباره‌ی گوهر حقیقت» که قرار است به عنوان مجلد ۳۶/۳۷ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شود.

۲. افلاطون و نور حقیقت

با این که فلسفه بارها به عنوان جستجوی حقیقت معرفی شده، و تعریف آن استوار به ریشه‌شناسی واژه‌ها، دوست داشتن دانایی است، و دانایی باخبری از حقیقت دانسته می‌شود،[1] اما باید اعتراف کرد که بحث از حقیقت در طول تاریخ فلسفه چندان جدی گرفته نشده، و بیشتر فیلسوفان این بحث را یا به کلی کنار گذاشته‌اند، یا به طور جدی به آن نپرداخته‌اند. فقط معدودی از فیلسوفان به پرسش‌هایی چون «حقیقت چیست؟»، «معنای حقیقت چیست؟»، یا «حقیقت به چه کار می‌آید؟» توجه کرده‌اند، و از میان آنان افلاطون، ارسطو و نیچه از جمله مهم‌ترین نام‌هایند. هایدگر در ***هستی و زمان*** نوشته: «در معضل‌فهمی‌های هستی‌شناسانه، هستی و حقیقت از زمان‌های بسیار دور و به یادنیامدنی، به یک‌دیگر پیوسته

---

۱. «پرسید: پس فیلسوفان راستین کدامند؟ گفتم: کسانی که اشتیاق به تماشای حقیقت دارند» (افلاطون، جمهوری، کتاب ۵، ب ۴۷۵ در: دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۰۷۷).

«این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود. زیرا هدفِ «شناخت نظری» حقیقت، و هدفِ «شناخت عملی» کنش است» (ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ص۴۸.

بوده‌اند، هرچند به طور کامل یکی نبودند» (ه‌ز:۲۲۸). افلاطون در مکالمه‌ی منون این پرسش را از قول منون پیش کشید: «سقراط درباره‌ی چیزی که نمی‌دانی چیست چگونه می‌خواهی تحقیق کنی؟ و اگر آن را بیابی از کجا خواهی دانست که آن‌چه یافته‌ای همان است که می‌جستی؟».[1] در واقع، منون می‌پرسد که چگونه فیلسوف می‌تواند در پی حقیقت باشد، اگر از آغاز نداند که حقیقت چه هست یا چه می‌تواند باشد؟ آیا فیلسوف می‌تواند از همان آغار کارش بداند یا معلوم کند که حقیقت چیست، وقتی حقیقت فقط می‌تواند خود را به صورت واقعیت‌های مشخص و خاص نشان دهد؟ افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که این مساله گیج‌کننده است، اما راه حلی دارد. می‌توان آن را مساله‌ی مهم جستجوی حقیقت پیوند زد، و این جستجو کاری ممکن و عملی است. فرض کنیم که ما نمی‌دانیم شعر چیست و چه تعریفی دارد، یعنی به طور نظری تعریفی دقیق از آن را نیافته‌ایم، اما زمانی که شعری را می‌خوانیم یا می‌شنویم، تفاوت آن‌ها را با نثر تشخیص می‌دهیم. می‌توان گفت که به همین شکل، اگر پیش از آغاز به پژوهش ندانیم که حقیقت چیست، باز جایی که با آن روبرو می‌شویم، تفاوتش را با «غیر حقیقت» یا کذب، تشخیص می‌دهیم.

قیاس سقراط خالی از اشکال نیست. تفاوت میان شعر و نثر اختلاف میان دو سخن متفاوت بیانی و ادبی است. اما تفاوت میان گفته‌ی حقیقی و گفته‌ی کاذب تفاوت دو شیوه‌ی بیان یا دو سخن نیست، و از آن بنیادین‌تر است. نکته‌ی مهمی که از قیاس سقراط میان تفاوت شعر و نثر با تفاوت حقیقت و کذب دانسته می‌شود، این است که بحث از حقیقت بلافاصله به کاربرد زبانی آن کشیده شده است. مساله بر سر تفاوت امر حقیقی و امر غیر حقیقی نیست، بل بر سر گفته‌ی حقیقی و گفته‌ی غیرحقیقی یا کذب است. این نخستین و مهم‌ترین دشواری در مبنای متافیزیکی فهم حقیقت

---

۱. افلاطون، دوره *آثار*، ص ۳۸۷.

است، که هایدگر بر آن انگشت نهاده است. با وجود این بحث سقراط بی‌حاصل نیست. او با تاکید بر «جستجوی حقیقت» می‌گوید که ما در عمل امکان فهم حقیقت را داریم. به بیان دیگر حقیقت خود را به ما نشان می‌دهد. با این که از قلمرو تعریف و تجربه و فهم ما برتر است، در مواردی اجازه می‌دهد تا از آن سردرآوریم. این نکته‌ی مهمی است که به گمان هایدگر از پیشینه‌ی اندیش‌مندی یونانیان باقی مانده، و به سقراط و افلاطون رسیده بود. حقیقت پیش از این که با حکم ما درباره‌ی امری واقعی یکی باشد، روشن شدن آن امر بر ماست. حقیقت برگشودگی، و ناپوشیدگی چیزهاست. افلاطون در مواردی چون «تمثیل غار» در کتاب هفتم **جمهوری** یا در مکالمه‌ی **تهئه‌تتوس** (گ‌ح:۲۰۹-۱۸۷) به این نکته نزدیک شده بود، اما با استدلالی متافیزیکی امکان درک دقیق آن را از خود گرفته بود. درواقع، جان کلام هایدگر این است که ما در نوشته‌های افلاطون در مورد حقیقت به دو گرایش متفاوت و متضاد برمی‌خوریم، که یکی حقیقت را امر حقیقی و ناپوشیدگی می‌داند، و این برداشتی درست است، و از اندیش‌مندان پیشین به ارث به افلاطون رسیده بود، و دیگری حقیقت را هم‌خوانی گزاره‌ای با امر حقیقی (یا امر واقعی) می‌داند که این برداشتی متافیزیکی است، که پس از افلاطون و به ویژه به دلیل کار فکری ارسطو محکم و قدرت‌مند شد، و به فیلسوفان بعدی به ارث رسید، و برداشتی نادرست و پایه‌ی فهم متافیزیکی از واقعیت و حقیقت است، و باید به آن انتقاد شود.

سرلوحه‌ی ***هستی و زمان*** عبارتی است از **سوفیست** افلاطون که در آن بیگانه به سرگشتگی در فهم معنای هستی اشاره کرده است. این سرگشتگی از نظر هایدگر سرآغاز متافیزیک محسوب می‌شود. دوره‌ای که بحث از هستی کم‌رنگ می‌شود، و سرانجام از یاد می‌رود، و بحث از چگونگی، صفت‌ها و مشخصه‌های هستنده جای آن را می‌گیرد. این سرآغاز متافیزیک با پیدایش مفهوم eïdos یا ایده‌ی افلاطون مهر خورده است. آن‌جا که این مساله در مهم‌ترین جنبه‌هایش دانسته می‌شود آیین

(Lehre) افلاطون درمورد حقیقت است. در این مورد، تمثیل غار در کتاب هفتم **جمهوری** روشن‌گر است، و هایدگر در رساله‌ی «آیین افلاطون درمورد حقیقت» به آن پرداخت. کسانی که در ظلمت غار در زنجیرند، و نمی‌توانند حرکت کنند یا سرهای خود را تکان دهند، تنها سایه‌هایی را بر دیوار روبروی خود در غار می‌بینند. این سایه‌ها نتیجه‌ی حرکت افراد و چیزهایی است، و به واسطه‌ی نور آتشی در دوردست که از روزنه‌ی غار به دیوار می‌تابد، پدید می‌آیند. زندانیان بی‌حرکت افلاطون که جز این سایه‌های روی دیوار چیزی ندیده‌اند، سایه‌ها را که به هرحال نوعی آشکارگی هستند، امور حقیقی پنداشته، و آن‌ها را ناپوشیدگی معرفی می‌کنند: «جز سایه‌ها هیچ چیز دیگر را حقیقی نخواهند پنداشت».[1] زندانیان که به گفته‌ی سقراط «تصویرهای خود ما هستند»، اگر بتوانند با یکدیگر سخن گویند موضوع صحبت‌شان جز همین سایه‌ها نخواهد بود، زیرا سایه‌ها «یگانه امور راستین» دنیای آنان هستند. فقط زمانی که به فرض یکی از زندانیان از این وضعیت خلاصی یابد، و به بیرون غار برود، و جهان بیرون را ببیند، امکان آن را می‌یابد تا متوجه شود که آن بازنمایی‌ها امور حقیقی نبوده‌اند، و بیهوده تا آن زمان، به چشم او ناپوشیدگی یا حقیقت می‌آمدند. افلاطون اما می‌پرسد که او از این امکان چگونه استفاده می‌کند.

فهم این که آن بازنمایی‌ها حقیقت نیستند، گامی بزرگ به جلو در جهت فهم حقیقت محسوب می‌شود. ناراست بودن «حقیقتِ پیشین» معلوم می‌شود، اما هنوز همه چیز مبهم و ناروشن است. زندانی سابق عادت به دیدن در نور را ندارد. شدت روشنی یا آشکارگی مانع از آن می‌شود که چشم‌های او که به تاریکی غار عادت کرده‌اند بتوانند جهان را ببینند. او هنوز نمی‌تواند آن‌چه را که به بیشترین حد ناپوشیده است، مشاهده کند.

---

۱. پیشین، ص ۱۱۳۰.

افلاطون گفته که زندانی اعتقاد خواهد یافت که آن سایه‌ها که بر دیوار می‌دید بیشتر امور حقیقی بودند، و آن‌چه به عنوان سرچشمه‌ی حقیقی سایه‌ها به او معرفی می‌شود، در این نور خیره‌کننده که مانع از بینایی می‌شود، به هیچ‌رو امور حقیقی نیستند. درنتیجه او «از روشنایی خواهد گریخت و باز به سایه‌ها پناه خواهد برد».[۱] این جا افلاطون به نتیجه‌گیری از بحث خود می‌پردازد. باید زندانی را به تدریج به نور عادت داد، تا بتواند گام به‌گام با امور حقیقی آشنا شود. می‌توان او را نخست با نور ماه و ستارگان در شب آشنا کرد، و بعد به نور روز کشاند. هدف افلاطون از بیان این تمثیل در همان سطر نخست کتاب هفتم روشن شده: «می‌خواهم از راه تمثیلی بر تو نمایان سازم که تاثیر تربیت در طبیعت آدمی چگونه است».[۲]

اما هایدگر از این تمثیل بحثی دیگر، و رسیدن به نتایجی دیگر، را دنبال می‌کند. او بیشتر به آن مساله که سایه‌ها بر زندانیان چون امور حقیقی جلوه می‌کنند، و زندانی رهاشده دشوار می‌تواند با دنیای ناپوشیده آشنا شود تاکید دارد: «تمثیل غار قدرت توضیحی خود را متمرکز می‌کند بر این که ما را آماده کند تا گوهر ناپوشیدگی را از راه تصویرهای مشخصی که در داستان آمده‌اند، ببینیم و بشناسیم» (ر:۱۶۷). مهم‌تر این که تمثیل غار وضع خود افلاطون یعنی نخستین سخنگوی بزرگ متافیزیک را نمایان می‌کند. افلاطون کسی بود که خودش ایده‌ها را هم‌چون امور حقیقی و سرچشمه‌ی سایه‌ها و وانموده‌ها معرفی کرد (گ‌ح:۷۶-۶۶)، و مدعی شد که ما نمی‌توانیم با این سرچشمه‌ی راستین آشنا شویم چون چشم‌های مان به وانموده‌ها و سایه‌ها عادت کرده‌اند. درنتیجه افلاطون که خودش به ایده‌ها (که جز سایه‌ها نیستند) به عنوان حقایق باور آورده بود، می‌خواهد ما از راه آموزش و فرهنگ (Bildung) با آن‌چه خودش حقیقت پنداشته آشنا کند (ر:۱۶۷-۱۶۶). در صورتی که نظریه‌ی

---

۱. پیشین، ص ۱۱۳۱.
۲. پیشین، ص ۱۱۲۹.

متافیزیکی او درباره‌ی ایده‌ها هم‌چون درک او از حقیقت به عنوان «هم‌خوانی وانموده‌ها و گزاره‌ها با ایده‌ها» گمراه‌کننده‌اند.

زندانی رها شده‌ی افلاطون هم‌چون خود او به اصل چیزها هم‌چون «ایده‌ها» می‌نگرد. یعنی چیزی که قرار است موجب دیده شدن شود. افلاطون در تمثیل غار خود از یک سو هم‌چون اندیش‌مندان پیش از خود حقیقت را به منزله‌ی ناپوشیدگی مطرح کرد، و از مفاهیمی درست (چون روشنی، نور، پوشیدگی) استفاده کرد، و حتی آزادی را با در ناپوشیدگی زیستن هم‌راه دانست (گ‌ح:۸۴-۷۹)، و از سوی دیگر، با طرح ایده از آن دستاوردها دور شد، و تاریخ متافیزیک را آغاز کرد. در حالی که برداشت اصیل یونانی از حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی در تمثیل افلاطون بازیافتنی است، برداشتی متافیزیکی هم با آن هم‌راه شده است. هایدگر در متنی دیگر ***پایان فلسفه و رسالت اندیشه*** با اشاره به همین نکته، نوشت که هیچ دیدنی بدون نور و روشنایی Lichtung ممکن نخواهد بود. اما هیچ نوری آفریننده‌ی گشایش و روشنی نیست. درواقع، وضع برعکس است یعنی روشنایی و ناپوشیدگی است که نور را ممکن می‌کند (پ‌ف:۱۲۷)، و پوشیدگی و ظلمت خود به دلیل ناپوشیدگی یا حقیقت روی می‌دهد. با وجود این افلاطون با طرح مفهوم ایده به جای ناپوشیدگی همه چیز را خراب می‌کند (گ‌ح:۱۳۹-۱۱۶). گوهر حقیقت از ناپوشیدگی به مشاهده‌ی درست و بیان آن منتقل می‌شود. درستی حکم، یعنی هم‌خوانی آن با امر واقعی، مطرح می‌شود، و از این پس در تاریخ متافیزیک غربی مسلط می‌ماند. به ویژه که متفکر بزرگ دیگری چون ارسطو آن را پذیرفت.

۳. هم‌خوانی گزاره و امر واقعی

پس از افلاطون، ارسطو در **متافیزیک** از حقیقت بحث کرد،[۱] و به گمان

---

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶،

هایدگر در اندیشه‌ی او به حقیقت نیز (هم‌چون مورد اندیشه‌ی افلاطون به آن) دو جنبه‌ی یکسر متفاوت یافتنی هستند، که با یک‌دیگر در تعارض‌اند. یکی از این جنبه‌ها با تعریف مورد قبول هایدگر از حقیقت، یعنی حقیقت به عنوان ناپوشیدگی، خواناست، و دیگری حقیقت را به هم‌خوانی حکمی که ما درباره‌ی امر واقع ارائه می‌کنیم با خود امر واقع، محدود می‌کند. خود ارسطو این دوگانگی را به زبانی دیگر بیان کرده است: «نظر در حقیقت (alêthéïa) از یک‌سو دشوار و از سوی دیگر آسان است... شاید علت دشواری نه در خود امور بلکه در ما باشد. زیرا حال عقل در نفس ما، در برابر چیزهایی که در طبیعت از همه آشکارترند، مانند چشمان خفاش در برابر روشنایی روز است».[۱]

فلسفه‌ی سنتی به پیروی از ارسطو بود که حقیقت را adequatio (به آلمانی Angleichung) یعنی هم‌خوانی یا انطباق فهم از امور و خود امور شناخت. در سرآغاز تاریخ متافیزیک، هنوز فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو در نور ناپوشیدگی که در نوشته‌های نخستین فیلسوفان و اندیش‌مندان یونانی آشکار بود، به سر می‌بردند، اما با پیدایش مفهوم «ایده»ی افلاطونی، و بعد توجه ارسطو به هستندگان، مبانی بینش متافیزیکی شکل گرفت. این ترکیب در اندیشه‌های فلسفی یونان پس از سقراط باقی ماند. اما در جهان سده‌های میانه، و به ویژه در فلسفه‌ی مدرن که با دکارت آغاز شد، واپسین شعله‌های اندیشه‌ی ناب به هستی و حقیقت خاموش شدند. به همین دلیل، هرچند هایدگر در «آیین افلاطون درباره‌ی حقیقت» و دیگر نوشته‌هایش لبه‌ی تیز تیغ حمله را متوجه افلاطون و ارسطو کرد، اما همواره به سویه‌های درست اندیشه‌ی آنان نیز اشاره داشت. آن‌چه او بیش از هر چیز، به ویران‌گری آن همت گماشت فلسفه‌ی مدرن، الگوی دکارتی، و برداشت‌های ناشی از مبانی متافیزیکی

← صص ۴۸-۴۷، ۲۰۳، ۳۰۷-۳۰۵.

۱. پیشین، ص ۴۷.

آن در مورد علم، و شناخت‌شناسی بود. فلسفه‌ی مدرن جای‌گاه حقیقت را داوری معرفی می‌کند، و در این مورد به ظاهر پیرو ارسطوست. اما از فلسفه‌ی ارسطو فقط آن پاره‌ی متافیزیکی‌اش را دانسته و اخذ کرده است. بحث هایدگر در مورد نظر ارسطو درباره‌ی حقیقت پیچیده است. او به دو جنبه‌ی متضاد در بحث ارسطو باور داشت که با یکی از آن‌ها مخالف بود، و دیگری را به سود بحث خودش می‌دید. به نظر او ارسطو دانسته بود که خود هستندگان در اصل حقیقتی هستی‌شناسانه دارند و به همین دلیل هم خودبیان‌گر، آشکار، و ناپوشیده‌اند. یادآور می‌شد که این گفته‌ی ارسطو را که on hos alêthes یا «هستی حقیقت است» نباید دست‌کم گرفت. از سوی دیگر، در نوشته‌های ارسطو این جنبه را نیز می‌یافت که زندگی انسان حقیقت است، به این معنا که ناپوشیده است و می‌تواند هستندگان را آشکار کند. باز این گفته که psyche hos alêthes یعنی «جان انسان حقیقت است» نکته‌ی مهمی را نشان می‌دهد. ارسطو به خوبی دانسته بود که آن‌چه حقیقی است می‌تواند بیان شود. نه این که بیان، حقیقت را در خود داشته باشد. به عبارت دیگر، ارسطو هم از واقع‌بودگی یاد کرده بود.

به گمان هایدگر با بحث انتقادی از نظرهای متفاوت ارسطو درباره‌ی حقیقت نیز ما می‌توانیم نادرستی برداشت از حقیقت هم‌چون هم‌خوانی را دریابیم، زیرا ارسطو هم‌چون بسیاری از موارد دیگر، بهتر از دیگران مساله را بیان، و از آن دفاع کرده است. از طرف دیگر در اندیشه‌ی ارسطو به حقیقت، ناهم‌خوانی درونی‌ای وجود دارد و جنگی میان برداشتی از حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی، و حقیقت هم‌چون هم‌خوانی میان گزاره و واقعیت، برپاست که خود روشن‌گر نکته‌های بسیار مهمی است. ارسطو در سه مورد از حقیقت بحث کرد: ۱) حس کردن. من با حس بینایی خود می‌بینم، و درک می‌کنم که این کاغذ سفید است. ۲)شهود. من موقعیت یا وضعیت اموری را با نیرویی غیر از ادراک حسی می‌فهمم، برای مثال می‌فهمم که زمان دارد می‌گذرد. ۳) فهم گزاره. من حرف کسی را که

می‌گوید که این کاغذ به نظر او سفید است، یا گزارش می‌دهد که سقراط روی پله‌های پرستش‌گاهی نشسته است، می‌فهمم. نکته‌ی مهم برای ارسطو «من» یعنی کسی که درک حسی و شهود و توانایی فهم گزاره‌ها را دارد است. خودش گفته: «زیرا دروغ و راست در اشیاء نیستند، بلکه در اندیشه‌اند»،[۱] اما از نظر هایدگر «من» (ذهن، نیروی شناسایی انسانی) که این چیزها را می‌فهمد، مساله‌ی مرکزی نیست، بل همان سفید بودن کاغذ، حرکت فرد، زمان، نشسته بودن سقراط، خلاصه «وضع واقع در خود و زمانی که آشکار می‌شود» مساله‌ی مهم و نکته‌ی مرکزی است. هایدگر چیستی هستنده را نکته‌ی دوم می‌داند، و این که چرا هست را نکته‌ای اصلی می‌شمرد، و می‌پرسد یعنی چه که این هستنده چنین است؟ این چنین بودن هستنده چه ارتباطی دارد به هستی در کل؟ سپس می‌پرسد که آیا آشکارگی چیزها، در خود، بی‌ارتباط به من یا انسانی دیگر معنا دارد؟ آیا بدون من چیزها آشکارند، یا فقط برای من آشکارند؟

نظریه‌ی هم‌خوانی، به ظاهر، به این پرسش‌ها قاطعانه پاسخ می‌دهد که برای من چنین است. اما هایدگر می‌پرسد که هرگاه چنین نباشد چه خواهد شد؟ آشکارگی چیزها مستقل از تماشاگر، نکته‌ای است که در سخن متافیزیکی مطرح نمی‌شود. ارسطو با نبوغ فلسفی خودگاه به نکته نزدیک شده بود. برای نمونه او در **متافیزیک** (کتاب نهم، بند ۱۰) نکته را چنین بیان کرد: «نه بدان علت که ما به راستی می‌انگاریم که تو سفیدی، تو سفیدی، بلکه بدان علت که تو سفیدی، ما با گفتن این سخن حقیقت را می‌گوییم (یا راست می‌گوییم)».[۲] متاسفانه، ارسطو بحث را همین جا رها می‌کند. به ویژه که بر این باور است که در مورد چیزهایی که بالفعل هستند راست و دروغ در خود آن‌ها یافتنی نیست.[۳] نمونه‌ای دیگر هم در کار

---

۱. پیشین، ص ۲۰۳.
۲. پیشین، ص ۳۰۵.
۳. پیشین، ص ۳۰۶.

ارسطو می‌توان یافت و آن هم در «درباره‌ی تاویل» یا به بیان مترجم متن فارسی **منطق** «در پیرامون گزارش» است. ارسطو با طرح نیایش هم‌چون عبارتی که نه راست است و نه دروغ، تاکید دارد که راستی و نادرستی گزاره به وضع واقع بازمی‌گردد.[۱] یعنی گزاره‌ها از طریق حقیقت مطرح‌اند و نه برعکس. زمانی که ارسطو در **متافیزیک** پیشینیان خود را مردمانی معرفی می‌کند که درباره‌ی حقیقت می‌فلسفیدند،[۲] یا درمورد حقیقت نظریه‌پردازی می‌کردند،[۳] در واقع باور نداشت که فلسفه را نظریه‌ی شناخت بدانیم (هز:۲۵۶). در این موارد باید گفت که به گمان او حقیقت به «خودِ چیزها»، یا به چیزها در توان‌مندی آشکارگی‌شان بازمی‌گردد. اما در نوشته‌های ارسطو گرایشی دیگر یافتنی است که به طور معمول، حقیقت به گزاره‌های درست (صادق یا راست) فروکاسته می‌شود. ارسطو سنت برداشت از حقیقت هم‌چون رابطه‌ی گزاره و واقعیت را محکم کرد (دم:۱۵۵ب). او بود که هستی و نیستی را به حقیقت و کذب مرتبط دانست. هرچند عبارت‌های او در این مورد مبهم‌اند، از جمله این گفته‌ی مشهورش در **متافیزیک** که «هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است».[۴]

۴. متافیزیک و حقیقت

تعریف حقیقت بر اساس هم‌خوانی همان است که در سده‌های میانه، و حتی در فلسفه‌ی مدرن و در اندیشه‌های دکارت و پیروان او نیز، پذیرفته شد. از دکارت رساله‌ی کوتاهی با عنوان «جستجوی حقیقت به یاری روشنی طبیعی» باقی مانده است.[۵] اما این رساله برخلاف عنوانش

---

۱. ارسطو، *منطق ارسطو (اُرگانون)*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۷۳.

۲. ارسطو، *متافیزیک*، ص ۱۱.

۳. پیشین، ص ۴۷.

۴. پیشین، ص ۴۸.

۵. دکارت رساله را به فرانسوی نوشت. متن و برگردان لاتینی آن در مجموعه‌ی آثار او

پژوهشی درباره‌ی حقیقت نیست. دکارت در این رساله‌ی ناتمام که پس از مرگش در میان نوشته‌هایش یافت شد (متن گفت‌وگویی خیالی میان اپیستمون که درواقع بر اساس کشیش پیکو ارسطوگرا ساخته شده، پولیاندر و اُدُکس که درواقع خود دکارت است) به شیوه‌ای ساده‌گرایانه، مساله را دور زده است. او نوشته که برخی از مفاهیم چون اندیشه، شک، وجود، و نفس، چندان در خود روشن و ساده‌اند که هر نوع پژوهش در پی این که به چه معنایند، فقط موجب سردرگمی و ابهام خواهد شد. از جمله این مفاهیم یکی هم «حقیقت» است. به این ترتیب، حقیقت در رساله‌ای که عنوانش وعده‌ی جستجوی حقیقت را می‌دهد، از همان آغاز بحث امری ساده، روشن، و بدیهی دانسته شده است. دکارت افزوده که برداشت همگان از حقیقت درست و روشن است. ما ممکن است درباره‌ی این که امری یا گفته‌ای حقیقی است با یک‌دیگر هم‌نظر نباشیم، اما در مورد این که حقیقت چیست توافق نظر داریم. فیلسوفانی شک‌آور یا سوفیست می‌توانند از دکارت بپرسند که او از کجا می‌داند که مفهومی که خودش از حقیقت در سر دارد، حقیقت دارد؟ برای این که در این مورد اطمینان داشته باشد، باید پیش‌تر دانسته باشد که حقیقت چیست، و به چه معناست. سوفیست‌ها نخستین متفکرانی بودند که به ما یادآوری کردند که در مقابل مساله‌ی حقیقت، گرفتار امری پایان‌ناپذیر می‌شویم. زیرا هر برداشتی از حقیقت پیش‌فرض مفهومی پیشینی از حقیقت را داراست، که بر اساس آن پیش‌فرض، آن برداشت درست می‌نماید. درنتیجه، هیچ برداشتی از حقیقت نمی‌تواند برداشت نهایی از آن باشد.

به همین دلیل کانت در **سنجش خرد ناب** نوشت که «پرسش کهن و

← آمده‌اند. راه ساده‌تر دسترسی به متن مراجعه به چاپ رایج «پلیاد» است:

R. Descartes, *Oeuvres*, eds. C. Adam and P. Tannery, vol.10, Paris, 1996, pp.489-533.

R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, Paris, 1970, pp.877-905.

مشهور که انسان فکر می‌کرد بدان وسیله بتواند منطق‌دانان را در تنگنا گذارد، و بدان راه می‌کوشید تا ایشان را وادار سازد که یا به دوری رقت‌انگیز متوسل شوند، یا به نادانی خود و درنتیجه به بطلان سراسر فن خود اعتراف کنند این است: حقیقت چیست؟».[1] کانتِ منطق‌دان راه گریز را در این نصیحت عاقلانه یافت که «این خود دلیل بزرگ و لازم هوشمندی یا بینش است که بدانیم چه چیزی را خردمندانه باید پرسیدن، زیرا اگر پرسش در خود بیهوده باشد، و پاسخهای نالازم را طلب کند، پرسش فزون بر شرمنده ساختن کسی که آن پرسش را مطرح می‌سازد، گاه دارای این جنبه‌ی منفی نیز هست که شنونده نامحتاط آن را به پاسخ‌های بیهوده ترغیب کند و این منظره خنده‌آور را ایجاد کند که (به قول قدیمیان) یکی بز نر را می‌دوشد و دیگری غربال زیر آن می‌گیرد». کانت در میان فیلسوفان مدرن، از معدود کسانی است که دست‌کم حقیقت را به عنوان مساله‌ای دشوار و معضل مطرح کرده است. هرچند او به گوهر حقیقت نپرداخت، و مدام دامنه‌ی بحث خود را تنگ‌تر کرد، اما به هرحال، همین نکته که برای او (برای مثال در ویراست دوم **سنجش خرد ناب**)[2] دفاع از نظریه‌ای در باب حقیقت، امری مهم و ضروری بوده، یک فضیلت در کار فلسفی او به شمار می‌آید. می‌توان گفت که کانت با پیچیدگی‌ها و ناسازه‌هایی که مساله‌ی حقیقت برای منطق‌دان و فیلسوف فراهم می‌آورد آشنا بود، و این درست همان نکته‌ای است که هایدگر نیز در آغاز کار فلسفی خود به آن توجه کرد. با وجود این، متوجه می‌شویم که کانت نیز سرانجام راه دکارت را برگزید، و از برداشت همگان فراتر نرفت. برداشت همگان نیز همان حکم قدیمی متافیزیکی است که حقیقت هم‌خوانی گزاره‌ای درباره‌ی امری واقعی است با خود آن امر واقعی.

---

۱. ا. کانت، سنجش خرد *ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۱۳۹-۱۳۸.
۲. پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۶.

فیلسوفان پیش از کانت، از این پیش‌تر نرفته بودند، گویی این دورترین جایی است که ما در این بحث می‌توانیم تصور کنیم. کانت در **سنجش خرد ناب** نوشته: «تعریف اسمی حقیقت یعنی این که حقیقت عبارت است از هم‌خوانی شناخت با برابرایستای آن، در این‌جا مورد قبول است، و در پیش فرض گرفته می‌شود»،[1] و: «...حقیقت یا فرانمود [schein=] در برابرایستا مادام که سهیده می‌شود، یافته نمی‌شوند، بلکه در داوری درباره‌ی برابر ایستا مادام که اندیشیده می‌آید، وجود دارند».[2] این اساس ایدئالیسم کانتی است. حقیقت در اندیشه، و در بیان اندیشه در زبان و گزاره‌ها باید جستجو شود، وگرنه در خود، امر عینی نیست. آغاز از نظریه‌ی هم‌خوانی، کانت را مجبور به این اعتراف می‌کند که حقیقت به معنایی کلی دانستنی نیست.[3] هایدگر در ***هستی و زمان*** نوشته: «رویکرد بنیادین هستی‌شناسانه‌ی کانت جدا از تمامی نتایج متفاوتی که به بار آورد، و راه تازه‌ای را برای پرسش‌گری آفرید، به طور بنیادین یونانی باقی ماند» (ه‌ز:۴۹)، و یونانی (griechische) همان است که در آثار پس از دوران دگرگونی، «متافیزیکی» خوانده شد. وگرنه چنان که خواهیم دید در آثار پس از دوران دگرگونی، هایدگر لفظ «یونانی» را با احترام، و در اشاره به «نخستین سرآغاز فکر فلسفی ما» می‌آورد.

۵. نا-پوشیدگی

واژه‌ی یونانی‌ای که معنای حقیقت را می‌داد alêthéïa بود. واژه‌های Alêthês به معنای «حقیقی»، و alêtheuïen به معنای «راست گفتن»، و «صداقت» بود (س:۲۹ب). اما تبار واژه‌ی اصلی به lêtheïn می‌رسید، به معناهای «گریختن»، «نادیده‌ماندن»، و «پنهان ماندن». واژه‌ی lethe در

---

۱. پیشین، ص ۱۳۹.
۲. پیشین، ص ۳۸۵.
۳. پیشین، ص ۱۳۹.

ادبیات یونانی همواره به معنای «فراموشی» می‌آمد (رودی که با گذر از آن هستندگان به دیار مرگ و فراموشی گام می‌نهادند، چنین نام داشت)، اما کاربرد اصلی lêtheïn همان «پنهان‌ماندن» بود. پیش‌وند a در یونانی معنای سالبه داشت، مثل «ن» و «نا» در فارسی. درنتیجه، a-letheia دو معنای اصلی داشت: «پنهان‌نمانده» و «از یاد نرفته»، که هردو از نظر هایدگر مهم بودند. واژه‌ی alêthéïa برای ارسطو خیلی ساده به معنای حقیقت بود و او فلسفه را «علم حقیقت» (épistêmê tês alêthéïa) نامیده بود.[1] همین واژه‌ی alêthéïa در *هستی و زمان* و نوشته‌های بعدی هایدگر به معنای **نا-پوشیدگی** هستی، و از این راه چیزها را از فراموشی و پنهان‌گری به حد باخبری کشاندن، بود (ه‌ز:۲۶۲). ما از طریق یادآوری، یا به قول هایدگر «بازیادآوری سرچشمه‌ها»، که در خود کوششی است برای آشکارگی، و چیرگی بر پنهان‌گری به حقیقت راه می‌یابیم (اس:۲۳۷). هایدگر از همان نخستین نوشته‌هایش از «کنار زدن حجاب» (entdenkca)، یا چیرگی بر پنهان‌گری (verborgenheit)، و از آشکارگی، یاد می‌کرد (م‌آ-۲۲:۲۵، م‌آ-۲۱:۳۱، ه‌ز:۳۱۹،۳۳). از نظر او حقیقت رویکردی ذهنی، زبانی، و نظری هم‌چون داوری‌ها، حکم‌ها، و بازنمایی‌ها نیست. جهان در کل، هم‌چون تمامیّت، و نه هستندگان درون آن، پنهان نیست. بنا به روحیه‌ها، فهم‌ها، و بیان‌ها آشکار می‌شود. حقیقت منش هستن امور راستین، یعنی جهان و هستندگان است، و نه اندیشه‌ها و حکم‌ها. هستندگان بر ما ظاهر می‌شوند، و ما می‌کوشیم تا آن‌ها را آشکار کنیم. هایدگر در این مورد واژه‌ی entdecken یعنی «آشکار کردن» را به کار می‌برد. او از آشکارگی هستندگان یاد می‌کرد (آ:۹۴). هستندگان در خود ناپوشیده‌اند، و نمی‌توان

---

1. Aristote, *La Métaphysique*, trans. J. Tricot, Paris, 1974, p.108.

در ترجمه‌ی فارسی از «شناخت حقیقت» یاد شده است: ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۸.

ناپنهان‌گری آن‌ها را با گزاره‌ها و بیان‌ها روشن کرد. هستندگان و رخدادها بر ما پنهان می‌مانند، و ما می‌کوشیم تا پرده‌ی امور پوشیده را کنار بزنیم. دازاین در ناحقیقت یا پوشیدگی می‌زید. دازاینِ سقوط کرده چیزها را به‌گونه‌ای نادرست تاویل می‌کند. ناحقیقت، پنهان ماندن حقیقت است، و آن‌چه پنهان می‌ماند هستی است.

هم امر گشوده یا فضای هستندگان می‌تواند پنهان بماند و هم هستنده‌ای خاص درون این فضا. اما هر امر پوشیده و پنهان می‌تواند در معرض آشکارگی قرار گیرد، و هایدگر این را «گشایش» می‌خواند. در این مورد، در *هستی و زمان* او از واژه‌ی öffnen استفاده کرده بود (ه‌ز:۴۴۴). حقیقت فقط آشکارگی نیست، بل امکان گشایش، و امکان در آشکارگی قرار گرفتن چیزها نیز هست. برخلاف تمثیل مشهور غار افلاطون در **جمهوری**، حقیقت نور تام نیست، همان در سایه‌روشن آشکارگی قرار گرفتن به معنایی ارسطویی است (ن:۴-۱۷۱، اس:۲۳۱). «ایده»ی افلاطون بر اساس این بدفهمی پدید آمد که چیزی در نور کامل قرار می‌گیرد. ایده از واژه‌ی idein به معنای «دیدن» می‌آمد، و هم‌خوانی نگاه و هستنده را مطرح می‌کرد، و هستیِ هستنده را از یاد می‌برد. آن‌چه در یونانی homöïosis بود که ما آن را هم‌خوانی می‌نامیم، در لاتین به adequatio تبدیل شد. این‌جا فضای راستین زندگی و آشکارگی انکار می‌شود، و حقیقت تبدیل می‌شود به بیان‌گری و بازنمود.

واژه‌ی «حقیقت» که ما در فارسی به کار می‌بریم، از واژه‌ی عربی «حق» آمده است. حق در زبان عربی یعنی این که امری واقعی و عینی در خارج از من وجود دارد، و ادراک و فهم من از آن امر مطابق با واقعیت و عینیّتِ آن است. به بیان دیگر «حق» هم برای واقعیت خارجی به کار می‌رود، و هم برای گزاره و فهمی که خبری صحیح و درست از این واقعیت خارجی ارائه می‌کند. درنتیجه، وقتی می‌گوییم زمین دور خورشید می‌چرخد، حرفی حقیقی و مطابق با حقیقت حرکت زمین

زده‌ایم. واژه‌های برابر آلمانی «حقیقی» و «حقیقت» عبارتند از wahr و Waherheit. واژه‌ی wahr در اصل به معنای «امر موثق» بود، و امروز به دو معنا به کار می‌رود. یکی درست و حقیقی به معنای امری اصیل و درست، هم‌چون طلای واقعی در برابر طلای تقلبی. دوم به معنای حرف یا حکم درست (ر:۱۳۷). مثل این که من سکه‌ای طلا در دست داشته باشم و بگویم که این سکه از جنس طلاست. بیشتر فرهنگ‌ها در زبان‌های مختلف برابرهای واژه‌ی «حقیقت» را به معنای دوم معنا کرده‌اند. یعنی آن را «هم‌خوانی یا انطباق گفته‌ای یا حکمی یا امری با امر واقعی» دانسته‌اند. چنین تعریفی استوار به سنتی فلسفی است که حقیقت را هم‌خوانی میان گزاره و واقعیت می‌داند (م‌آ-۲۱:۱۲۸ب۷ ه‌ز:۲۱۴ب). هر کس می‌تواند در برابر این گفته یا ادعا که «این سکه، طلاست» از راه آزمون‌هایی نه چندان دشوار دریابد که آیا به راستی این سکه طلاست، یا نه. اگر جنس سکه طلا باشد، ما هم گفته را راست، درست، و حقیقی یعنی richtig می‌خوانیم، و اگر جنس آن طلا نباشد، آن گفته را نادرست، غلط، یا کاذب می‌نامیم. اما این هنوز ارتباطی به حقیقت هستی سکه ندارد، و ما با چنین رفتار یا رویکردی نمی‌توانیم به آن راه بیابیم. اگر هدف ما راهیابی به هستی باشد، باید برداشت دیگری از حقیقت را پیش بکشیم. هم‌خوانی رخداد یا هستنِ هستنده‌ای با گفته‌ای، در این مساله‌ی بنیادین کاری برای ما انجام نمی‌دهد.

جمله‌ها، عبارت‌ها، حکم‌ها، و گزاره‌ها در کل جدا از این که ما آن‌ها را تاویل بکنیم یا نه، آن‌ها را حقیقی و درست بدانیم یا نه، جای‌گاه اصیل حقیقت نیستند: «عبارت‌ها مکان یا جای‌گاه (Satz) حقیقت نیستند، حقیقت جای‌گاه عبارت است» (م‌آ-۲۱:۱۳۵). حقیقت در هیچ حکم و گزاره‌ای جای نگرفته، بل باید آن را در دانایی شهودی‌مان جستجو کنیم. فهم هستنده‌ای در غنای حضورش با فهم رابطه‌ای میان گزاره‌ای و واقعیتی تفاوت دارد (م‌آ-۲۱:۱۱۳). حقیقت در اصل متعلق به عبارت نیست،

و با آن هم ثابت، و حتی دانسته نمی‌شود. حقیقت آن امری است که در ما این توانایی را ایجاد می‌کند که عبارت یا حکمی را بسازیم. پیش از این که عبارتی بیان یا فهمیده شود، باید جهان گرداگرد ما و هستندگان آن بر ما گشوده و آشکار شده باشند. من به جستجوی کتابی وارد اتاقی می‌شوم که می‌دانم اتاق است، و می‌دانم که آن‌جا میزی است، و بعد، می‌بینم که کتاب روی میز است، و میان بسیاری چیزها این را هم می‌دانم که کتاب می‌تواند روی میز قرار گیرد. آن‌گاه می‌گویم: «آهان! کتاب روی میز است». پیش از این که این عبارت درست من بیان شود، حقیقتی وجود داشت. تازه، من از همه‌ی آن حقیقت اطلاعی ندارم، و فقط بنا به ضرورت عمل و کنش است که بخشی از آن را می‌شناسم، و بعد بیان می‌کنم. همین نکته درمورد یک بیان یا نظریه‌ی علمی هم صادق است. نظریه‌ای علمی، پیش از هرچیز رشته‌ای از عبارت‌ها و حکم‌ها نیست، بل یک شیوه‌ی نگریستن به چیزهاست. بنا به همین شیوه‌ی نگریستن به چیزهاست که دانش‌مندان قادر می‌شوند کارهای دیگرشان را نیز انجام دهند، به آزمایش‌گاه و کلاس درس بروند، غذایشان را بخورند، و به کارهایشان سروسامان بخشند. حقیقت هم‌خوانی گفته‌ی ما با امری واقعی نیست. باید بتوانیم که راه خود را در فضایی که در آن حقیقت‌هایی خاص برای‌مان ارزش‌مند هستند، بیابیم. حقیقت آن چیزی نیست که ما می‌توانیم از آن به طریقی دکارتی یا هوسرلی مطمئن باشیم، و از آن در عبارت‌هایی خبر بدهیم. جستجوی حقیقت جستجوی یقین به امری نامطمئن که از پیش دانسته‌ایم، نیست. بل جستجویی است در پی ناپوشیدگی در قلمروهایی تاکنون ناشناخته. حقیقت دیگر به سادگی در تضاد با «کذب» قرار نمی‌گیرد. هر عبارت نادرست یا کاذب، خود بر پیش‌فرض یک قلمرو آشکار حقیقت استوار است، همان طور که یک عبارت درست و صادق چنین است. خطا فقط می‌تواند در یک قلمرو حقیقت روی دهد. حقیقت فقط در تضاد با پوشیدگی یا ناپیدایی یا ناآشکارگی قرار می‌گیرد. این‌سان غیر حقیقی

(unwaherheit) به معنای پوشیدگی است، و حقیقت به معنای ناپوشیدگی.

فرض کنیم که کسی درباره‌ی پرده‌ی نقاشی‌ای که به دیوار نصب شده، به ما بگوید: «این پرده کج است». در نگاه نخست، منطقی است که بگوییم حقیقت این حکم وابسته است به ارتباط آن با وضعیت مادی و واقعی خود پرده، یعنی این که چگونه بر دیوار قرار گرفته، و نه به بازنمایی ذهنی آن. روش‌های ساده‌ای هم وجود دارند که با آن‌ها می‌توان نشان داد که پرده کج است، یا نه. اما این فقط آزمون آن حکم است. آن‌چه پیش از حکم برقرار بوده وضعیت پرده (یعنی کج یا صاف بودن آن) بوده است. پرده در ناپوشیدگی‌اش، در آشکار شدن‌اش مطرح است. حقیقت به توافق ساختار کلام (گزاره) با آن ناپوشیدگی خلاصه نمی‌شود. حقیقت خودِ آن ناپوشیدگی است: «گفتن این که گزاره‌ای **«حقیقی است»** به این معناست که گزاره هستنده‌ای را چنان که در خود هست، ناپوشیده می‌دارد. چنین گزاره‌ای امکان دادن به هستنده را که دیده شود در ناپوشیدگی‌اش، بیان می‌کند. حقیقی بودنِ گزاره (حقیقت) باید هم‌چون ناپوشیده بودن دانسته شود. این‌گونه حقیقت به هیچ‌رو ساختار توافق میان دانش و موضوع به معنای همانند بودن یک هستنده (سوژه) و هستنده‌ای دیگر (ابژه) را ندارد» (هز: ۲۶۱). گزاره، بیانی است که حقیقتِ خود را نه از دازاین، یا ذهن او، بل از ناپوشیدگی می‌گیرد. با وجود این، برای این که گزاره‌ای بامعنا باشد باید به رشته‌ای از امور وابسته شود. پیش از این که ما با شنیدن حکم این پرده کج است دقت کنیم که آیا پرده کج است یا صاف، باید بدانیم که واژه‌های «این»، «پرده»، «کج»، «است»، به چه معنا هستند، و نیز باید برداشتی از رسم اجتماعی قرار دادن پرده‌ی نقاشی بر دیوار، و بسیاری نکته‌های دیگر را در سر داشته باشیم، برای مثال مفهوم فضا را بشناسیم تا بدانیم که آن‌چه در عبارت نیامده یعنی «دیوار» به چه معناست، یا چگونه ممکن بوده که پرده کج نباشد. مساله‌ی حقیقت فقط می‌تواند در

فضایی منطقی که در یک چارچوب مفهومی آفریده می‌شود، مطرح شود. این فضای مفهومی و «قابل فهم» همان است که هایدگر هم‌چون یونانیان آن را alêthéïa یا ناپوشیدگی خوانده است. ارزش حقیقی یا صدق یک حکم می‌تواند ارتباط و هم‌خوانی آن با واقعیت باشد. دلالتِ مقوله‌های مفهومی‌ای که در آن‌ها حکم بیان شده است (معنای واژه‌ها و اصطلاح‌ها) بر اساس قاعده‌هایی استوارند که بر کاربرد آن‌ها حاکم‌اند. این قاعده‌ها استوار بر مناسبات هم‌خوانی با واقعیت نیستند. میان واژه‌ی «پرده» و مدلول آن رابطه‌ای نشانه‌شناسانه برقرار است که قراردادی است، و ارتباطی ذاتی و طبیعی با پرده‌ای در دنیای خارج ندارد. وقتی چیزی را پرده‌ی نقاشی می‌خوانم قراردادی را رعایت کرده‌ام. این در خود مدعایی درباره‌ی واقعیت نیست. چیزی نیست که بتواند درست یا غلط باشد. فقط پس از پذیرش این قرارداد نشانه‌شناسانه است که این مساله مطرح می‌شود که آیا شیء مورد اشاره‌ی من به راستی پرده هست یا نه. تعریف‌های نشانه‌شناسانه در حکم توصیف نیستند، اما پیش‌شرط‌های اصلی برای توصیف‌هامحسوب می‌شوند.

۶. ناپوشیدگی و گشایش

حقیقت از نظر هایدگر ناپنهان (Unverborgenheit)، یا ناپوشیده و Entborgenheit (اصطلاح پیشنهادی هایدگر در برابر alêthéïa) است. ناپنهانی به انسان مربوط نمی‌شود، یعنی زاده‌ی کار و فهم انسان نیست، اما برای او امری بنیادین است: «دازاین راه‌گشای به قلمرو گشایش است، که برگشودگی و روشنی‌اش جهان است» (م‌آ-۴۹:۴۳). ناپنهانی امری کلی است، و یکی از شکل‌های آن ناپوشیدگی است (م‌آ-۲۷:۲۰۳ب). Unverborgenheit از verbergen به معنای «پنهان کردن»، و در اصل از bergen به معنای «پناه دادن» آمده، که در متون ادبی در مورد خورشید یا ماه که ابرها پنهان‌شان می‌کنند، به کار می‌رفت. درمورد خاص هستی،

هایدگر از واژه‌ی enthüllen به معنای «پرده‌برداری» و «آشکارکردن» هم سود جسته است. اگر هستندگان در پرده نباشند، آشکارند، و هایدگر بارها از آشکارگی یا برگشودگی یا Offenbarkeit استفاده کرده است. سرچشمه‌ی این واژه‌ها و مفاهیم در نوشته‌های هایدگر بسیار قدیمی است. حتی در رساله‌ی ۱۹۱۵ آمده‌اند، و در درس‌های ۱۹۱۹ مورد بحث قرارگرفته‌اند. در درس‌های مربوط به *اخلاق نیکوماخوس* در اکتبر ۱۹۲۲، و در درس‌های زمستان ۲۴-۱۹۲۳ مفاهیم به گونه‌ای فلسفی شکل گرفتند. در ۱۹۲۴ مساله به طور خاص در بحث از حقیقت چنین مطرح شد که دیگر بحث از گزاره‌ای درست و صادق در میان نیست، بل باید از ناپوشیدگی هم‌چون حقیقت بحث کرد. ناپوشیدگی (Erschlossenheit) نیز پیشینه‌ای دور دارد و در درس تابستان ۱۹۲۳ برای نخستین بار و بدون اشاره به سرچشمه‌ی یونانی آن به کار رفت (م‌آ-۳۶:۹۹). ما در این ناپوشیدگی می‌توانیم از آن خود بودنِ دازاین و توانایی او را در کشف کردن بشناسیم (م‌آ-۶۳:۸۵). در *هستی و زمان* معنا اندکی تفاوت کرد، و از آشکارگی دازاین فراتر رفت، و به آشکارگی جهان و هستی هم مربوط شد. در حالی‌که در نوشته‌های جوانی هایدگر انسان بیشتر entdeckt دانسته شده بود، و جهان بیشتر erschlossen (ت‌ز:۲۵۲ب).

این همه واژه‌های مختلف که تاحدودی دقیق به کار رفته‌اند، و در طول سال‌ها معناهای‌شان در آثار هایدگر تفاوت‌هایی یافت، برای بیان نکته‌ای مرکزی آمده‌اند. این‌که حقیقتِ نخستین و اصیل ناپوشیدگی هستی است، و دازاین بنا به موقعیت هستی‌شناسانه‌اش در معرض این آشکارگی هستی قرار می‌گیرد، و این برگشودگی جهان و چیزها بر او هنوز کامل نیست. هایدگر نوشته: «درست به این دلیل که حقیقت در اساس ناپوشیدگی هستندگان است، وجه خاص ناپوشیدگی (حقیقت) با وجه هستی هستندگان تبیین می‌شود، و در سلطه‌ی آن قرار می‌گیرد» (آ:۹۶). ناپوشیدگی چنین خود را می‌نمایاند که دازاین در وضعیت آشکارگی و

پنهانی توام قرار می‌گیرد. جهان بر او گاه برگشودگی است که هایدگر آن را با واژه‌ی Offenheit نیز مشخص کرده، هم‌چون دری که به روی اتاقی گشوده می‌شود (اس:۲۱۴). همان‌طور که دازاین به سوی آن‌جا می‌رود، و به روی آن گشوده می‌شود. همان‌طور که شمعی خودش و چیزهای گرداگردش را روشن می‌کند. این مثال روشن کردن برای هایدگر همان اندازه اهمیت دارد که آن مورد برگشودن. دازاین در شیوه‌ی بودنش هست، و این شیوه را روشن می‌کند (erleuchtet). دازاین نور می‌اندازد (gelichtet)، و در هستن خودش روشنی (Lichtung) است (ه‌ز:۷۱). نور (Licht) اسباب گشایش انسان به روی جهان و برگشوده شدن جهان بر اوست. انسان را از راه روان‌شناسی و زیست‌شناسی و تن‌کارشناسی مطرح کردن هم‌چون توجه به جنس و ماده‌ی شمع است، و بی‌توجهی به نور و روشنایی آن. نوری که در اصل دیدن شمع را در تاریکی ممکن می‌کند. هایدگر نوشته که نکته‌ی مورد نظرش شناسایی روان انسان نیست بل فقط آن عاملی است که اسباب گشایش انسان به چیزها و برعکس می‌شود: «نکته در شفافیت فهم از هستندگان، فهمی هرروزه و طبیعی، جای دارد. اما نور خودش نور نمی‌بیند. سرچشمه‌ی این روشنی و نور آن زمان است» (م‌ه:۹۲،۹۸ب، م‌آ-۹۳:۳۱). در درس‌های ۱۹۲۵ هایدگر از روشنی درونی دازاین یاد کرد (ت‌ز:۲۹۷). در درس‌های *هراکلیتوس* می‌خوانیم که ناپوشیدگی در آشکارگی و روشنی قرار گرفتن است، و «گوهر هستی است، گوهر ظهور است» (م‌آ-۱۷۳:۵۵).

انتقاد هایدگر از نظریه‌ی متافیزیکی درباره‌ی حقیقت به شکل درخشانی در درس‌های *مبانی متافیزیکی منطق* در ۱۹۲۸ آمده است. هایدگر چند سال بعد از گوهر حقیقت یاد کرد که فراتر از هر مورد فهم ما از حقیقت می‌رود (ر:۱۳۷). در بند ۹ *مبانی متافیزیکی منطق* با عنوان «گوهر حقیقت و رابطه‌ی اساسی آن با بنیاد» می‌خوانیم که برداشت متافیزیکی از حقیقت مانع پیش کشیدن مساله‌ی بنیاد می‌شود. هم‌خوانی، بنیاد را

نادیده می‌گیرد. هایدگر می‌پرسد «بنیادِ حقیقت کدام است؟»، و می‌گوید: «حقیقی بودن یک گزاره، برای این که یقینی باشد، باید در تحلیل نهایی به بنیاد حقیقت بازگردد» (مم:۱۴۹). در فلسفه‌ی سنتی که جای‌گاه حقیقت در گزاره است، جای بنیاد کجاست؟ هم‌خوانی ایده و ابژه که نمی‌تواند بنیاد حقیقت محسوب شود. گزاره پس از رابطه‌اش با هستندگان مطرح می‌شود، پس نمی‌تواند بنیادی برای آن‌ها باشد (مم:۱۵۸-۱۵۷). همان‌طور که دازاین که فقط پس از رابطه‌اش با هستندگان می‌تواند خود را به عنوان هستنده بشناسد، نمی‌تواند بنیاد هستندگان باشد (ه‌ز:۳۳-۳۲). گزاره‌های حقیقی درباره‌ی هستنده‌ای فقط به این دلیل ممکن هستند که این هستنده پیشاپیش در جهانی جای دارد. گزاره‌ای درباره‌ی موضوعی خاص فقط به این دلیل حقیقت دارد که درگیری با آن موضوع پیشاپیش دارای حقیقت معیینی است (مم:۱۵۸). نخست چیزها در جهان آشکار می‌شوند یعنی منش ناپوشیده‌شان دانسته می‌شود، و بعد گزاره‌ها مطرح می‌شوند. اصل یا بنیاد ناپوشیدگی و ناپوشیدگی هستی است.

با فراموش شدن معنای حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی هستی از یاد رفت. نکته را در تبدیل و دگرسانی واژه‌ی یونانی alêthéïa به واژه‌ی لاتین veritas می‌توان دید. در برگردان لاتین منش سالبه‌ی واژه‌ی یونانی (یعنی آن‌چه ناپوشیدگی را نشان می‌دهد) حذف شد. در veritas لاتین، تبار ver به معنای «بهار» وجود دارد. هنوز هم در واژه‌ی primavera در زبان ایتالیایی، و در اسم ماه آوریل این تبار زنده است. اشاره به بهار شاید بتواند اشاره به باززنده شدن باشد. اما این دیگر اشاره‌ای دور از دسترس و طرح آن فقط به معنای جان‌سختی برداشت از هستی در زبان متافیزیکی است. کسی با شنیدن veritas لاتین یا vérité فرانسوی چیزی جز حقیقت به معنای هم‌خوانی گزاره‌ای با امری واقعی درک نمی‌کند. آن‌چه ما حقیقت می‌خوانیم دیگر فاقد آن تجربه‌ی بنیادین، و آشکارگی، و روشنی رویداد از آنِ خود کننده است.

۷. پنهان‌گری و آشکارگی

هایدگر برای تبارشناسی واژه‌ی یونانی alêthéïa اهمیت زیادی قائل شد. او نوشت: «آلفای آغازین این واژه منش سالبه داشت. درنتیجه باید گفت که یونانیان بیانی منفی از حقیقت را به کار می‌بردند، در حالی که امروز مردم آن را به طور مثبت بیان می‌کنند... alêthéïa یعنی دیگر بیش از این پنهان نماندن، از پنهان‌گاه و پرده بیرون شدن. این بیان سلبی نشان می‌دهد که یونانیان به این نکته واقف بودند که نخست باید پرده از جهان برداشته شود، و جهان آن امری نیست که هم از آغاز و یا در بیشتر موارد در اختیار ما بوده باشد» (س:۲۵-۲۴، و نیز ه‌ز:۲۶۵). به عبارت دیگر ما نخست با پنهان‌گری (verdecktheit) روبروییم، و بعد با کشفِ حقیقت. ما بر اساس دانایی مطلق از حقیقت در جهان به سرنمی‌بریم. اما می‌دانیم که حقیقت برای ما هم‌چون ناپوشیدگی است. هایدگر نخست در ***هستی و زمان*** بر این باور بود که: «حقیقی بودن به عنوان ناپوشیدگی ... به طور هستی‌شناسانه فقط بر اساس «در جهان هستن» امکان‌پذیر است. این پدیده‌ی آخر که ما به عنوان دازاین به طور بنیادین معرفی‌اش کرده‌ایم، بنیاد پدیدار اوّلیه‌ی حقیقت است» (ه‌ز:۲۶۱). این‌جا درخشش ستاره برای دازاین حقیقت است. حکم دازاین به این که ستاره‌ای می‌درخشد، حقیقی یا درست است. اما در گام بعد، پس از دوران دگرگونی، هایدگر نشان داد که ستاره‌ای که می‌درخشد مستقل از دازاین حقیقت است، چون این ناپوشیدگی درخشش ستاره است که حقیقت دانسته می‌شود، خواه دازاین باشد یا نباشد. هایدگر در ***مبانی متافیزیکی منطق*** مثال زده که فرض کنیم که در کلاس درس کسی بگوید تخته سیاه است. ما برای فهم عبارت او به چه چیز توجه می‌کنیم؟ به بیان آوایی؟ به اصوات؟ به قاعده‌هایی که از واژه‌های جداگانه نشانه‌هایی ساخته‌اند؟ خیر. ما به هیچ یک از این‌ها توجه نمی‌کنیم. ما متوجه خود تخته‌ی سیاه می‌شویم. آیا وجود دارد؟ آیا

رنگ آن سیاه است؟ در دیدن آن و اندیشیدن به آن، ما معنای عبارت را می‌فهمیم: «نقطه‌ی آغاز برای روشن‌گری ادراکی پدیدار، پیش از هر چیز به آن‌چه خود را می‌نمایاند باز می‌گردد» (مم:۱۲۶-۱۲۵). ما به چیزهایی بیش از اصوات با معنا نیاز داریم تا بتوانیم عبارتی را درک کنیم. فقط جایی که ما به پس‌زمینه‌ای از امور آشنا و دانسته‌ها بازگردیم، درمی‌یابیم که رابطه‌ی عبارت و چیزها کدام است: «نتیجه‌ی نخست آن که ساختن عبارت‌ها به هیچ‌رو رابطه‌ی آغازین با هستندگان نیست، بل خود فقط از این‌رو ممکن می‌شود که ما پیشاپیش هستندگانی در میان هستندگان هستیم. و از راه ادراک یا گونه‌ای محتوای عملی هم هستیم. ساختن عبارتی درباره‌ی چیزی فقط آن‌جا ممکن می‌شود که بر اساس کاری با آن چیز شکل گیرد» (مم:۱۲۶). فقط وقتی عبارتی یا حکمی درست است که هستنده‌ای که از آن یاد می‌شود پیشاپیش و به شکلی آشکار باشد. یعنی عبارتی درباره‌ی چیزی فقط به این دلیل حقیقت دارد که سروکار یافتن ما با آن چیز، پیشاپیش، گونه‌ای حقیقت را در بر داشته باشد. به همین دلیل هایدگر افزوده: «حقیقت عبارت یا گزاره ریشه در «پیشاپیش در میان چیزها هستن» دارد. باید از پیش این در میان چیزها بودن روی داده باشد. یعنی پیش از ساختن عبارت. از چه زمانی؟ همواره از پیش» (مم:۱۲۷). ارجاع فقط بر زمینه‌ی مشترک سروکار یافتن با چیزها و فعالیت‌های همسان و مشترک، ممکن می‌شود. ارجاع از راه هستندگان منزوی و تک، و از راه ذهن‌های از هم جدا افتاده، ممکن نیست. ارجاع یک شیوه‌ی اجتماعی مشترک است، و دازاین در ارجاع‌گری همواره موجودی است که در میان دیگران می‌زید. هایدگر یادآور شده که ما باید ساختار کلی پدیده‌ی اجتماعی‌شدن در عمل و کنش اجتماعی را بررسی کنیم.

گشایش ارادی نیست. ما نیستیم که حقیقت را مفروض می‌داریم، بل حقیقت است که به ما امکان می‌دهد تا فرض‌هایمان را به پیش ببریم: «این ما نیستیم که حقیقت را پیشاپیش تعیین می‌کنیم، بل حقیقت است که به

طور هستی‌شناسانه به ما امکان می‌دهد تا چنان باشیم که قادر شویم به تعیین‌کردن چیزی از پیش. حقیقت است که نخست، قرار دادن یا وضع نکردن پیشاپیش یعنی پیش‌فرض‌ها را ممکن می‌کند» (ه‌ز:۲۷۰). از آن‌جا که امکان حقیقت بنیاد و سرچشمه در تناهی انسان دارد، وقتی می‌گوییم که انسان در حقیقت به سر می‌برد، باید این گفته را به‌گونه‌ای هستی‌شناسانه تعبیر کنیم. معنایش این نیست که به تعبیری اُنتیک انسان همواره در حقیقت به سر می‌برد. معنای عبارت این است که انسان در معرض گشایش حقیقت قرار دارد (ه‌ز:۲۶۳).

از نظر هایدگر حقیقت رابطه‌ای تجریدی و بی‌زمان میان گزاره و امر واقع نیست: «حتی اعتبار جهان‌شمول حقیقت فقط در این واقعیت ریشه دارد که دازاین می‌تواند هستندگان را در خودشان کشف، و آن‌ها را رها، کند» (ه‌ز:۲۷۰). اما این نکته بدین معنا نیست که حقیقت «سوبژکتیو» است. رابطه‌ی حقیقت و هستی به دازاین وابسته نیست. تعمق درمورد این نکته آغازکننده‌ی دوران دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر بود. پیش از دوران دگرگونی، آشکارگی دازاین کلید فهم حقیقت معرفی شده بود، پس از دوران دگرگونی آشکارگی جهان هم‌چون «حقیقت هستی» نام گرفت. از نظر هایدگر در ***هستی و زمان*** هستندگان مستقل از دازاین هستند (ه‌ز:۲۷۱، م‌پ:۱۶۹-۱۶۸)، اما این «هستن» فقط برای آن هستنده‌ای معنا دارد که به هستی می‌اندیشد. ستاره‌ی زهره برای گربه و گیاه هستن نیست، برای دازاین چنین است. ستاره‌ای است که هست. نکته این‌جاست که این باور به هستن جدا از پراتیک‌های اجتماعی‌ای نیست که هر دازاین با آن‌ها درگیر است. این است که هستی طبیعت، جهان، و مجموعه‌ی چیزها وابسته به دازاین و شیوه‌های هستن دازاین است. هر هستنده، در خود مستقل است از هر ادراک انسانی از آن، با وجود این، هستیِ هر هستنده فقط در مقابل دازاین مطرح می‌شود، و می‌تواند توضیح داده شود، و قابل فهم گردد. این فقط از راه نمایان‌گری پدیداری و تاویل ساختار آن مواجهه

ممکن است (ت‌ز:۲۱۷). از این‌رو، هایدگر در *مبانی متافیزیکی منطق* دو حکم به ظاهر متناقض را در پی هم‌دیگر آورده است: ۱) هستندگان در خود همان هستندگانی هستند که هستند، و در همان طریقی هستند که هستند، حتی اگر دازاین وجود نداشته باشد، ۲) هستنده تا آن‌جا وجود دارد که دازاین وجود داشته باشد (مم:۱۵۳). دازاین اگر نباشد، چیزها نه فهم‌پذیرند، و نه فهم‌ناپذیر: «در چنین حالتی نمی‌توان گفت که هستندگان وجود دارند، اما نمی‌شود گفت که نیستند. اکنون که فهمی از هستندگان وجود دارد [چون دازاین هست] و فهمی از رخداد وجود دارد، به راستی می‌توان گفت که در این مورد هستندگان به هستن‌شان ادامه می‌دهند» (ه‌ز:۲۵۵).

حقیقت اوّلیه وابسته به دازاین نیست، اما واقعیت وابسته به دازاین است. فهم حقیقت به حقیقت معنا می‌دهد، و به همین ذلیل، هایدگر نوشت: «حقیقت فقط تا آن‌جا «هست» که دازاین هست، و فقط تا زمانی که دازاین هست. هستندگان فقط تا زمانی که دازاین هست، و تا جایی که دازاین هست ناپوشیده‌اند. قوانین نیوتون، اصل عدم تناقض، هر حقیقتی، فقط تا آنجا حقیقت هستند که دازاین هست. پیش از این که دازاینی باشد حقیقتی نبود. پس از دازاین هم حقیقتی نخواهد بود. زیرا در چنین حالتی حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی، آشکارگی، و رها از پوشش، نمی‌تواند که باشد. پیش از این که قوانین نیوتون کشف شوند «حقیقت» نبودند. نکته به این معنا نیست که کاذب بودند، و یا کاذب خواهند بود اگر به طور اُنتیک هیچ کشفی ممکن نباشد» (ه‌ز:۲۶۹). اما فقدان فهم‌پذیری چیزها پیش از دازاین به این معنا نیست که آن‌ها فهم‌ناپذیر بوده‌اند. پیش از نیوتون قوانین او چون برای انسان ناشناخته بودند، حقیقت نداشتند (ه‌ز:۲۶۹)، نه این که قوانینی خطا و کاذب بودند، بل پوشیده و پنهان بودند. این قوانین وقتی اعلام یا دانسته شدند، فقط به سادگی حرکت سیارات را توضیح ندادند، بل سیارات را به شکل تازه‌ای آشکار کردند، و امکان دادند تا هستندگانی

به عنوان اجرام سماوی و یا سیارات شناخته شوند. پیش از نیوتون سیاره‌ای در میان نبود. امکان دادن به هستندگانی تا سیاره باشند، شرح نیوتون از حقیقت حرکت سیارات بود. هر حقیقت با منش کشف‌کنندگی دازاین حقیقت می‌شود. اما پیش از آن هم حقیقت بود، فقط فهمیده نمی‌شد. آیا این گفته که کهکشان‌ها پیش از دازاین وجود داشتند، دقیق است؟ بنا به برداشت هایدگر از زمان در ***هستی و زمان*** باید گفت که این بیانی دقیق نیست. زیرا زمان از آنِ دازاین است. زمان با دازاین زمان‌بودگی دارد. فقط با پیدایش دازاین زمان مطرح می‌شود. طبیعت نمی‌تواند زمان‌مند باشد، یعنی نمی‌تواند پیش از دازاین وجود داشته باشد: «چیزی به‌عنوان زمان طبیعت وجود ندارد، زیرا کل زمان به طور بنیادین به دازاین متعلق است» (م‌پ:۳۳۲). بنا به این برداشت ما نمی‌توانیم بگوییم که زمانی وجود داشت که دازاین وجود نداشت. زمان خود را فقط تا جایی که دازاین وجود داشته باشد، زمان‌مند می‌کند (دم:۷۱). ، هرگاه زمان و هستی را به یک معنا بدانیم (هم‌چون هایدگر پس از دوران دگرگونی)، بحث تغییر می‌کند.

۸. انتقاد

یکی از جدی‌ترین انتقادها به نظر هایدگر درمورد حقیقت را پاول فریدلاندر در ویراست دوم کتاب سه جلدی‌اش ***مقدمه‌ای بر افلاطون*** ارائه کرد.[1] او در این کتاب در انتقاد به دیدگاه هایدگر اعلام کرد که با توجه به زبان‌شناسی تاریخی می‌توان با اطمینان گفت که واژه‌ی یونانی alêthéïa از پیش‌وند a و واژه‌ی lêtheïn ساخته نشده است. این واژه در متن‌های ادبی یونانی معنای «ناپوشیدگی» نداشت، بل معنای آن بسیار وسیع‌تر از این

1. P. Friedländer, *Plato, An Introduction*, tr. H. Meyerhoff, London,1958, pp.210-229.

بود. در نوشته‌های نخستین نویسندگان یونانی معناهای «درستیِ گفتار»، «واقعیتِ هستیِ چیزی»، و «اصالت و درستیِ باورها و آگاهی‌ها» را داشت. فریدلاندر نوشته که این واژه در آثار هزیود معنای «کسی که فراموش نمی‌کند»، و در شعرهای هومر معنای «هم‌خوانی و درستی» می‌داد. یعنی درست برخلاف نظر هایدگر alêthéïa همان درستی بوده، و نه ناپوشیدگی. این معناها به روشنی در نوشته‌های افلاطون به کار رفته‌اند، و هایدگر چشم بر جنبه‌های آشکار شناخت‌شناسانه‌ی بحث افلاطون در تمثیل غار بسته است. فریدلاندر اعلام کرده که تاویل حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی که هایدگر بر آن تاکید دارد، ما را از سوبژکتیویسم معاصر نجات نمی‌دهد. هر امر ناپوشیده باید به چشم کسی، یعنی انسانی یا سوژه‌ای ناپوشیده بیاید.

آن‌چه فریدلاندر درباره‌ی افلاطون گفته جدی است، و دلایل او جای تامل و اندیشه دارند. خود هایدگر نخست در «هگل و اندیشه‌ی یونانی» به او پاسخ داد. او نوشت این درست است که alêthéïa در نوشته‌های هومر و هزیود منش سالبه نداشته، اما این جای تحلیل تبارشناسی واژه‌ها را نمی‌گیرد. بارها پیش می‌آید که واژه‌ای معنایی دقیق دارد که در محاوره و متن‌های ادبی به شکلی دیگر به کار می‌رود. بحث زبان‌شناسانه‌ی فریدلاندر درباره‌ی معنای alêthéïa قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد چون بر پایه‌ی واگویه‌هایی از نوشته‌های کلاسیک که منش چند معنایی واژه‌ها در آن‌ها برجسته است، نمی‌توان بحث از ناپوشیدگی را بی‌اعتبار کرد. هایدگر در *پایان فلسفه* نکته را پذیرفته که از نوشته‌های افلاطون امکان ارائه‌ی تاویل دیگری جز آن‌چه او بر آن تاکید داشته، وجود دارد، این را هم پذیرفته که کوشش او برای طرح ناپوشیدگی در آثار افلاطون کامل نیست، اما باز تاکید دارد که مساله‌ی مرکزی حقیقت همان ناپوشیدگی است. او با مثال‌هایی از پارمنیدس نشان داد که روشنی جز با ناپوشیدگی دانستنی نخواهد بود. یونانیان هم از درستی و حقیقت مندرج در گفته‌ها

یاد می‌کردند اما این متکی به برداشتی اصیل از حقیقت به منزله‌ی ناپوشیدگی بود. استدلال هایدگر در این مورد هم‌چنان قدرت‌مند به نظر می‌رسد. شاید به همین دلیل فریدلاندر در ویراست سوم کتابش (۱۹۶۴) از شدت لحن خود علیه هایدگر کاست.[1] این‌جا او به این نکته که بدفهمی در نوشته‌های افلاطون روی داده اعتراض داشت. هایدگر در این مورد از پیش توضیح مفصل داده بود. او نگفته بود که نگرش و بینش متافیزیکی در نوشته‌های افلاطون غالب بود، بل او از «آستانه‌ی متافیزیک» حرف زده بود و نه بیش. او می‌پرسید که چه اتفاقی افتاد و چطور شد که alêthéïa به معنای ناپوشیدگی، در تجربه‌های انسانی و در زبان فقط به عنوان درستی و هم‌خوانی گزاره با امر واقع مطرح شد؟ چگونه و چرا روشنی از بحث خارج شد؟ نکته‌ی دیگر بحث فریدلاندر در مورد این که به رغم کوشش هایدگر مابه گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر در سخن متافیزیکی باقی می‌مانیم، چندان درست به نظر نمی‌رسد. با آن همه تاکید *هستی و زمان* بر ضرورت تحلیل بنیادین دازاین، و این که به صراحت در آن کتاب آمده که دازاین به جهان جهان‌بودگی می‌دهد، و زمان جز زمان‌بودگی دازاین نیست، و حقیقت با دازاین وجود خواهد داشت، می‌توان به سادگی مشاهده کرد که این نگرشی است دور از سوژه باوری فلسفی. در کتاب حاضر، من در این مورد بارها نوشته‌ام و دیگر این‌جا نیازی به تکرار این بحث نمی‌بینم. دیدگاه فریدلاندر خود دیدگاهی کهنه است و از باور کانتی به سوژه‌ی استعلایی جلوتر نمی‌آید. درست به این دلیل که هایدگر سوژه‌باوری را کنار گذاشته و رد کرده بحث‌های او درمورد فهم یونانیان از حقیقت، قدرت‌مندتر از مباحث فریدلاندر جلوه می‌کند.

---

1. J. Sallis, *Deliminations, Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, 1995, pp.176-177.

۹. ابر-نظریه؟

در پایان بحث از دیدگاه هایدگر در مورد حقیقت، پرسش مهمی مطرح می‌شود: آیا اندیشه‌ی هایدگر در مورد حقیقت، به شکلی همانند نظریه‌هایی که خودش آن‌ها را متافیزیکی می‌نامید، نیست؟ آیا هایدگر به رغم ادعای آزادی از متافیزیک سوژه و ابژه، و آن همه نوآوری در زمینه‌ی دازاین فعال در جهان، سرانجام جایی که به مساله‌ی حقیقت رسید، هم‌چون آن دیدگاه‌های فلسفی‌ای که در مورد حقیقت طرح شده بودند، و او به آن‌ها چنان قاطعانه تاخته بود، خودش نظریه‌ای استوار به یک بنیاد متافیزیکی ارائه نکرد؟ آیا هایدگر با پیش کشیدن این دیدگاه که حقیقت ناپوشیدگی هستی است، و تاکید مکرر بر این که هر برداشت دیگری از حقیقت خطاست، و اسباب گمراهی ما می‌شود، خود یک اَبَرنظریه، یا یک اَبَرروایت از حقیقت ارائه نکرد؟ آیا «نظریه»ی او، گامی به پس در برابر دیدگاه نیچه از حقیقت نبود، که حقیقت را به زبان‌آوری انسان وابسته می‌کرد، و از حقیقت‌های بی‌شمار سخن می‌گفت، و از این طریقِ نسبی‌نگرانه بر اندیشه‌ی فلسفی پس از خود تاثیر ژرف می‌نهاد؟[۱] آیا دیدگاه هایدگر در برابر قدرت استدلالی هرمنوتیک مدرن که تاویل‌های گوناگون از واقعیت‌ها را راه‌هایی برای رسیدن به افقی می‌داند که به طور تاریخی تعیین می‌شود، و در چارچوب آن نظریه‌ها و باورها شکل می‌گیرند، رنگ نمی‌بازد؟[۲] یا در برابر دیدگاه پسامدرن کسانی چون ژان-فرانسوا لیوتار که هر اَبَرنظریه‌ای را رد می‌کند، واپس‌گرا نیست؟

پیش از هرچیز باید گفت که هایدگر نظریه‌ای درباره‌ی حقیقت ارائه

---

۱. در مورد دیدگاه نیچه بنگرید به: ب. احمدی، «خواست حقیقت از نگاه نیچه» در: *کتاب تردید*، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۷، صص ۱۶۷-۱۴۲.

2. G. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, trans. J. Rolland, Paris, 1985, pp.83-89.

نکرد، هرچند بسیاری بر این باور باشند که او نظریه‌ای تازه را در باره‌ی حقیقت پیش کشیده بود، و کتاب‌هایی با عنوان نظریه‌ی هایدگر درباره‌ی حقیقت بنویسند. هایدگر فقط توجه ما را به این نکته جلب کرد که در برداشت سنتی از حقیقت به نکته‌ی ناپوشیدگی امر واقع بی‌توجهی شده، و کوشش فیلسوفان و دانش‌مندان در بیان حقیقت هم‌چون هم‌خوانی، موجب چه انحراف‌هایی شده که مهم‌ترین آن‌ها بی‌دقتی به تفاوت هستی شناسانه است. در گام نخست، نوشته‌ها و درس‌های هایدگر در مورد حقیقت یک منش نفی‌کننده داشتند. او در صدد انتقاد و مردود دانستن دیدگاه‌های کهنه و متافیزیکی درباره‌ی حقیقت بود. از سوی دیگر، هرگاه به جنبه‌ی اثباتی کار هایدگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که با یک نظریه در مورد حقیقت روبرو نیستیم. او نشان داد که در نظریه‌های متافیزیکی، حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی هستی فقط به دلیل بی‌دقتی به پرسش بنیادین هستی از نظر دور مانده بود. جلب توجه به ناپوشیدگی با راه پیشنهادی هایدگر در کشف معنای هستی خواناست، و خود راهی تازه در کشف افق معنایی پرسشی بنیادین که چرا هستندگان هستند به جای این که نباشند، می‌گشاید. یعنی مساله‌ی نیستی را که در **متافیزیک چیست؟** مطرح شده بود، یک بار دیگر در مرکز بحث قرار می‌دهد. تمام اندیشه‌های محوری دوره‌ی نهایی کار فکری هایدگر به مفهوم نیستی وابسته‌اند.

پایان روزگار مدرن (که هایدگر در مورد این پایان که در گستره‌ای سیاره‌ای روی می‌نماید بسیار نوشت) هرچند هنوز به نتیجه نهایی نرسیده، اما آغاز شده، و مدت‌هاست که در جریان است. این پایان به معنای تمام شدن یک نظام واحد حقیقت استوار به خردی جهان‌شمول است، خردی که به ادعای متافیزیسین‌ها توانایی آن را دارد که به همه کس بگوید که امر واقعی چیست. نیچه نشان داده بود که این خرد مدرن نمی‌تواند واقعیت را در پیچیدگی درونی آن بشناسد، و چند جانبه بودن و

تکثر آن را کشف کند. نیچه هم‌چنین این نکته را پیش کشید که حقیقت امری واحد نیست که بیرون زندگی، تاریخ، و زبان‌آوری انسانی قرار گیرد، و همگان ناگزیر باشند که به یاری یک روش درست علمی (که همان روش پوزیتیویست‌ها معرفی می‌شود) آن را درک کنند. برعکس، هر کس حقیقت را هم‌چون نظامی از گزاره‌ها یعنی سخنی که از مجازهای بیان و استعاره‌ها شکل گرفته، ابداع می‌کند، و برای این نظام خود ارزش و احترام قائل می‌شود، یعنی آن را همان حقیقت غایی معرفی می‌کند. در بیان نیچه از آن‌جا که هزاران چشم وجود دارد هزاران شیوه‌ی دیدن وجود دارند، و درنتیجه، هزاران حقیقت ساخته و پرداخته می‌شوند. میان شیوه‌ی دیدن که در چارچوب‌ها و بنا به زمینه‌هایی شکل می‌گیرند، با ساختن و ابداع حقیقت رابطه‌ای وجود دارد.

هایدگر در بحث از تفاوت میان بینش کلاسیک یعنی درک یونانی (ارسطویی، ارشمیدسی، بطلمیوسی) از علم، و دستاوردهای باستانی علمی از یک سو، با بینش مدرن یعنی درک گالیله‌ای و دکارتی از علم از سوی دیگر، نشان داد که ما نمی‌توانیم یکی از آن‌ها را در فهم واقعیت‌های جهان موفق‌تر از دیگری بدانیم، و ادعاهای علم مدرن را در کشف راه و روش‌های بهتری که آسان‌تر و دقیق‌تر به نتیجه می‌رسند (یعنی حقیقت را کامل‌تر کشف و بیان می‌کنند) بپذیریم. دستگاه بیان و فهم دو سرمشق یا صورت‌بندی دانایی چندان با هم تفاوت داشت که هرگونه پندار مقایسه میان آن‌ها باطل خواهد بود. هایدگر در بیان این نکته به برداشت نیچه از نسبیّت حقیقت نزدیک می‌شد. او چندان با کتاب ***خواست قدرت*** آشنا بود که بداند ریشه‌ی بسیاری از گفته‌هایش در مورد نسبیّت دانسته‌های علمی در اندیشه‌های نیچه یافتنی است. به همین دلیل من تاکید دارم که هایدگر که در بحث از صورت‌بندی‌های دانایی تاریخی دوره‌های مختلف به نگرش نیچه نزدیک شده، و حتی بر آن تکیه کرده بود، خود نمی‌توانست «نظریه»ای فراتاریخی درباره‌ی حقیقت ارائه کند. وقتی او می‌گفت که به

جای این که حقیقت را در بیان، گفته، و گزاره‌ای بشناسیم که ادعا می‌شود که با امر واقعی می‌خواند، باید به ناپوشیدگی امر واقعی توجه کنیم، به هیچ‌رو یک نظریه‌ی تازه درباب حقیقت پیش نمی‌کشید. بنا به دیدگاه و نظریه‌ی سنتی به شرطی ما باگفتن «این گل قرمز است» حکمی درست و حقیقی ارائه کرده‌ایم، که به راستی رنگ گل مورد نظر ما قرمز باشد. هایدگر فقط توجه ما را به یک نکته جلب کرد. گزاره‌ی راست را وقتی بیان می‌کنیم که در دنیای راستین سرخی گلی ناپوشیده باشد. این جلب توجه، هنوز به معنای ارائه‌ی یک نظریه‌ی تازه نیست. هایدگر فقط می‌گوید نخست، و پیش از هرچیز، به یاد داشته باشیم که بیان حقیقی ما استوار به آشکارگی یعنی ناپوشیدگی قرمزی گل است. آن‌جاست که پیش از این که سرخی را یکی از صفت‌ها یا محمول‌ها یا مشخصه‌های هستنده‌ای بدانیم، باید به هستی گل بیاندیشیم، و به طور معمول درست در همین مرحله کارمان را متوقف می‌کنیم. درنتیجه، ناپوشیدگی گل قرمز (که هزاران وجه دیگر هم جز قرمزی دارد) ما را با مساله‌ی هستی روبرو می‌کند، و ارائه‌ی گزاره‌ی «حقیقی» ما نه پایان راه، بل تازه آغاز راه است. میان برداشت متافیزیکی‌ای که حقیقت را با حقیقی بودن گزاره‌ها یکی می‌داند، و بحث را ختم می‌کند، با نظر هایدگر که فقط نشان می‌دهد که بحث از کجا باید آغاز شود، تفاوت زیادی وجود دارد. اگر هایدگر هم ادعا می‌کرد که با کشف ناپوشیدگی امور و درنتیجه حقیقی بودن آن‌ها و گزاره‌های خوانا با آن‌ها کار تمام شده است، و بحث دیگر ادامه نمی‌یابد، و حالا ما فقط باید مشغول بررسی مشخصه‌های دیگر و کشف جنبه‌های دیگر واقعیت شویم، این ادعا درست می‌بود که تفاوتی میان درک هایدگر از حقیقت و درکی که خود او آن را متافیزیکی می‌خواند وجود ندارد، اما، نکته این جاست که نظر هایدگر هیچ نیست مگر نخستین گام. به هیچ کار جز این نمی‌آید که ما را تازه با ناپوشیدگی هم‌چون بزرگ‌ترین مساله و دشوارترین نکته آشنا کند.

هایدگر نشان داد که برخلاف ادراک مدرن همه چیز به خواست سوژه در شناخت خلاصه نمی‌شود، و در اصل بنیان سوبژکتیویته خود دستاوردی مدرن است، و هستنده‌ای بیرون زندگی راستین و تاریخی وجود ندارد که همواره ابژه‌ها را رویاروی خود بیابد و هدف شناخت چیزها و جهان را داشته باشد. هایدگر بر منش تعیین‌کنندگی تاریخ هستی تاکید کرد. ما تابع این تاریخ هستیم. اندیشه است که به سراغ ما می‌آید، و ما نیستیم که به سراغ آن می‌رویم. ما نیستیم که به یاد می‌آوریم بل هستی است که چیزی را در ما بیدار می‌کند، ما زبان را به کار نمی‌بریم، بل زبان ما را به کار می‌گیرد. به این ترتیب، هایدگر با انکار منش فاعلی اندیش‌مند، ادعای بزرگ متافیزیک را کنار گذاشته، و دیگر نمی‌توان به او اتهام ذهن‌باوری، اراده‌باوری، و غیره زد.

فصل ۳

متافیزیک

۱. چرا هستند؟

پرسش بنیادین (Grundfrage) این است: چرا هستندگان هستند به جای این که نباشند؟ این پرسش که متن رسالهٔ *متافیزیک چیست؟* هایدگر با آن به پایان می‌رسد، و متن رسالهٔ مهم دیگر او یعنی *درآمدی به متافیزیک* با آن گشوده می‌شود، معضل «نیستی» را هم پیش می‌کشد، و به آسانی پاسخ نمی‌یابد. این پرسش با وجود اهمیت خود، به ندرت پرسیده شده، و در آن موارد معدودی هم که مطرح شده، هرگز پاسخی نیافته است. درواقع، پرسش باید چنین مطرح شود: چرا هستندگان هستند به جای این که نیستی باشد؟ این بیان دوم مهم است، زیرا نکته‌ای را که در پرسش نخست نهفته بود، اما گفته نمی‌شد، پیش می‌کشد، و آن هم مسالهٔ «نیستی» (das Nichtes) است. در آثار دورهٔ نخست کار فکری هایدگر به نظر می‌رسد که مشکل ما مسالهٔ هستی است. در *هستی و زمان* هم یگانه پرسش بنیادین «مسالهٔ هستی» (Seinsfrage) دانسته شده است. آیا می‌توان گفت که اکنون مشکل یا مسالهٔ اصلی ما دو تا شده است، یکی هستی و دیگری نیستی؟ آیا به راستی این‌ها دو مسالهٔ متفاوت

هستند؟ آیا وقتی به این نکته می‌اندیشیم که چرا هستنده یا چیزی هست به جای این که نباشد، به نبودن، و نا-هستی، یا نیستی آن چیز هم می‌اندیشیم؟ مگر ممکن است که ما به نیستی بیاندیشیم؟ چنین پرسش‌هایی ما را با دشوارترین مسائل در فلسفه روبرو می‌کنند. چرا چیزها هستند به جای این که نباشند؟ آیا نبودن چیزها شکلی از بودن آن‌هاست؟ برای مثال نبون یا نیستی به عنوان غیاب چیزها، و نفی حضور آن‌ها، مطرح می‌شود؟ چگونه می‌توانیم راهی برای طرح پرسش‌هایی از این دست بگشاییم، و افقی را برای امکان پاسخ دادن به آن‌ها، متصورشویم؟ درست همین‌جاست که ما احساس می‌کنیم کتاب *هستی و زمان* و آثار دوره‌ی نخست کار فکری هایدگر به رغم اهمیت و قدرت فکری و استدلالی‌شان، بسنده نیستند. گویی چیزی کم داریم. خود هایدگر نیز باید پس از انتشار بخشی از مجلد نخست *هستی و زمان* چنین احساسی می‌داشت که لازم دید از راهی تازه برود. در آثار دوران دگرگونی کمتر نکته‌ای به اندازه‌ی مساله‌ی متافیزیک اهمیت یافت. گویی در این قلمرو از سخن فلسفی، آن گم‌شده‌ی ما، یعنی مساله‌ی نیستی، نیز نهان شده است. پس بیهوده نبود که کار فلسفی هایدگر متمرکز بر این مساله شد. اما نخست به متافیزیک چنان که در هستی‌شناسی سنتی مطرح شده، بیاندیشیم.

۲. متافیزیک چیست؟

واژه‌ی متافیزیک را هیچ نویسنده‌ی یونانی‌ای به کار نبرد. به احتمال زیاد این مفهوم نخستین بار در نوشته‌های فیلسوف عرب ابن‌رشد در سده‌ی دوازدهم میلادی به کار رفت، و «مابعدالطبیعه» خوانده شد. واژه‌ی متافیزیک شکل کوتاه‌شده‌ی عبارت یونانی **ta phusika méta** است یعنی «آن‌چه بعد از فیزیک می‌آید». مقصود آن‌چه پس از کتاب ***فیزیک*** ارسطو مطرح می‌شود، بود. امروز، واژه‌ی «متافیزیک» دو مفهوم متفاوت و

مخالف، یکی مثبت و دیگری منفی را به ذهن می‌آورد. متافیزیک به معنای مثبت هسته‌ی مرکزی سخن فلسفی دانسته می‌شود، و بسیاری از فیلسوفان هم‌چون افلاطون، ارسطو، برکلی، لایب‌نیتس، اسپینوزا، و هگل در کنار سایر فعالیت‌های فلسفی خویش، نظام‌هایی متافیزیکی نیز ساخته‌اند، یا بحث از متافیزیک را در قلب فلسفه‌ی خود جای داده‌اند. بنا به باور رایج مردمان، متافیزیک یعنی آن شاخه‌ی فکر فلسفی‌ای که مسائل و موضوع‌هایش «فراتر» از مسائل و موضوع‌های فیزیک و علوم بروند. این برداشت بی‌دلیل نیست، و هم‌خوان با این واقعیت است که در زبان یونانی واژه‌ی mèta به معنای «فراتر» (و نیز به معنای «پس از») به کار می‌رفت. اما واژه‌ی «متافیزیک» اشاره به واقعیتی تاریخی نیز دارد. این که درس‌های مشهور به «متافیزیک» ارسطو «پس از» درس‌های فیزیک او ارائه شدند، و از این‌رو به نام متافیزیک خوانده شدند، و متن آن‌ها نیز با همین عنوان در دسترس دیگران قرار گرفت. به ظاهر، خود ارسطو بر آن کتاب نامی ننهاده بود، و پس ازمرگ او، یکی از شاگردانش به نام آندرانیکوس رودسی وقتی به طبقه‌بندی آثار استاد اشتغال داشت، آن را **متافیزیک** خواند، هم به معنای کتابی که پس از کتاب **فیزیک** نوشته شده، و هم به معنای کتابی که موضوع آن فراتر از مباحث و مسائلی می‌رود که در فیزیک و سایر علوم مطرح شده‌اند. مفهومی که نسل‌های بعد از ارسطو، از واژه‌ی «متافیزیک» در سر داشتند معنای دوم بود. متافیزیک گرایش به ساختن نظامی از اندیشه‌های مرتبط به هستندگان دارد، و این اندیشه‌ها به ما تصوری از داوری نهایی درباره‌ی واقعیت چیزها می‌دهند، یا به ما یاد می‌دهند که به چیزی کمتر از فهم واقعیتِ درونی و ذاتیِ هستندگان قانع نشویم، و روشی را جستجو کنیم که ماهیت امور واقعی را به ما بنمایاند. به راستی، مباحث کتاب **متافیزیک** ارسطو، و در کل هر سخن متافیزیکی فلسفی، در قالب تنگ علوم نمی‌گنجند، و مسائلی هستند که باید از راه دیگری مطرح شوند، و پاسخ گیرند. علم می‌تواند، به فرض، فاصله‌ی

زمین تا خورشید را حساب کند، حتی می‌تواند بگوید که فاصله به چه معناست، اما هرگاه بپرسیم: «در اصل، چرا فاصله وجود دارد؟» پرسش ما متافیزیکی است و دانش‌مندان برای آن پاسخی ندارند.

معنای منفی متافیزیک آن را هم‌چون طرح‌کننده‌ی پرسش‌هایی معرفی می‌کند که به این دلیل پاسخ‌ناپذیرند که بد و غلط طرح شده‌اند. یک ناقد متافیزیک می‌گوید که پرسش‌های متافیزیکی بی‌معنایند، و به همین دلیل میان متافیزیسین‌ها پاسخ و باور مشترکی یافت نمی‌شود. ما راه‌هایی برای تصدیق یا ابطال یک گزاره‌ی علمی داریم، اما برای قبول و یا رد یک گزاره‌ی متافیزیکی راهی وجود ندارد. گزاره‌ای متافیزیکی نه راست (صحیح) است و نه دروغ (غلط)، پس مهمل است. ناقدانی بر این باورند که نکته‌ی نادرست کار متافیزیسین‌ها این یا آن استدلال خاص آن‌ها نیست، بل گوهر یا ماهیت خود متافیزیک است. کانت در سده‌ی هجدهم و پوزیتیویست‌های منطقی در سده‌ی بیستم (که الهام آن‌ها دیدگاه هیوم بود) علیه متافیزیک بحث کردند. آن‌ها اعلام کردند که این ادعای متافیزیسین‌ها که می‌توان از آن‌چه فراسوی تجربه‌های ماست دانایی‌ای به دست آورد، نادرست و باطل است. نوپوزیتیویست‌ها تا آن‌جا پیش رفتند که حتی سخن گفتن از آن‌چه را که تجربه‌ناپذیر است، مهمل و باطل خواندند.

هایدگر نیز در نوشته‌های پس از دوران دگرگونی، متافیزیک را به معنایی منفی به‌کار برد، اما نه به پیروی از کانت یا پوزیتیویست‌ها. او چنان تعریفی از متافیزیک ارائه کرد که تقریباً تمام فیلسوفان و دانش‌مندان از جمله کانت و پوزیتیویست‌ها نیز در قلمرو آن جای گرفتند. تعریف هایدگر بسیار ساده است، و گمان دارم که برای خواننده‌ی این کتاب قابل پیش‌بینی باشد: سخنی که به هستی نپردازد، و تفاوت هستی‌شناسانه را فراموش کند، و فقط متوجه هستنده و چند و چونی آن باشد، سخنی متافیزیکی است. هایدگر برای این نام‌گذاری توجیه زبان شناسانه‌ای هم داشت. جزء

«فیزیک» در لفظ متافیزیک به واژه‌ی یونانی phusis به معنای «هستی» بازمی‌گردد، و اندیشه‌ای که به هر دلیل «فراتر از هستی» برود، اندیشه‌ای است متافیزیکی. از نظر هایدگر معیارهایی چون توجه به تجربه، یا کوشش در ارائه‌ی حکم‌هایی قابل اثبات یا ابطال، هرگاه در دل فلسفه‌ای مطرح شوند که خود توجه‌ای به هستی ندارد و فقط دل‌مشغول هستندگان است، مرزی با متافیزیک ترسیم نمی‌کنند. متفکران یا دانش‌مندانی که به تجربه‌های انسانی تکیه کرده‌اند، یا فقط نکته‌هایی را پذیرفته‌اند که در گستره‌ی علوم دانسته و تدوین شده‌اند، یا فیلسوفان و منطق‌دانانی که در پی تدقیق ابطال‌پذیری گزاره‌ها هستند، هرگاه بی‌توجه به هستی کار خود را پیش ببرند، کار خودشان نیز متافیزیکی خواهد بود. برعکس، آن یزدان‌شناسی که با فرض وجود نیروهایی فراطبیعی کارش را آغاز می‌کند، اما در جریان بحث، به هر دلیل، اهمیت بحث از هستی را درمی‌یابد، یا حاضر نمی‌شود که بحث از هستن را به هستنِ هستندگان کاهش دهد، از قلمرو متافیزیک خارج می‌شود. سخن علمی، برخلاف ادعای دانش‌مندان، امر متضاد سخن متافیزیکی نیست. حتی بیش از این، هایدگر نشان داده که مبانی اصلی و بنیادهای سخن علمی مدرن متافیزیکی هستند.

اکنون یک بار دیگر به فهم رایج و مسلط از متافیزیک، یعنی سخنی که موضوع آن فراتر از علم و تجربه می‌رود، دقت کنیم. در بسیاری از نظام‌های فلسفی مسائلی تجریدی و مفاهیمی کلی چون گوهر، علیّت، فعلیّت، توان‌مندی، تمامیّت، مطرح می‌شوند، که علم نمی‌تواند به آن‌ها بپردازد، یا آن‌ها را چنان که در خود هستند، تجربه یا تحلیل کند. زمانی که افلاطون به تفاوت میان شکل ظهور و واقعیت بنیادین قائل شد، و دومی را eïdos یا «ایده» خواند، در حوزه‌ای کار می‌کرد که آن مسائل بنیادین مطرح بودند. او در این تقابل میان شکل ظهور و واقعیت، کار دانش‌مند را بررسی شکل ظهور یا امر حاضر (یعنی هستنده) دانست، و کار فیلسوف را پرداختن به واقعیت نهانی و نهایی شناخت. ارسطو نیز با این که مفهوم

«ایده» را کنار گذاشت، و در این مورد به افلاطون انتقاد داشت، اما در «فلسفه‌ی نخستین» آن مسائل اصلی از جمله گوهر، علیّت، و فعلیّت و غیره را پیش کشید. «فلسفه‌ی نخستین» عنوانی بود که ارسطو در بند ۹۸۲ کتاب *متافیزیک* به «نظام متافیزیکی» خود داد: «اما درست همین چیزی که کلّی‌ترین است، دشوارترین چیز آموختنی برای انسانهاست، زیرا دورترین چیز از ادراک حسی است. نیز دقیقترین دانشها، آنهایی‌اند که بیشتر از همه (به اصلهای) نخستین می‌پردازند، زیرا آنهایی که اصلهای کمتری را در بر دارند دقیقتر از آنهایی‌اند که شامل اصلهای افزوده‌ترند»[۱]. فلسفه‌ی نخستین در لاتین Prima philosophia خوانده شده، و در زبان آلمانی و برخی از نوشته‌های هایدگر Erste philosophie خوانده شده، و در سنت فلسفی ما «فلسفه‌ی اولی» نام گرفت. به گمان ارسطو نظامی که مهم‌ترین مسائل یعنی امور فراتر از تجربه و حس را دنبال کند، توانایی فهم هستی هستنده یا بنیاد هستنده را خواهد داشت، در حالی که دانش‌مندان فقط با مشخصه‌های هستندگان سروکار دارند. هایدگر در پیش‌گفتار درس‌های *تاویل پدیدارشناسانه‌ی «سنجش خرد ناب» کانت* گفت که ارسطو در پی فهم بنیاد نهایی هستندگان بود (ت‌ک:۳۳)، و برای فهم این بنیاد علمی را لازم می‌دانست که به یزدان‌شناسی نزدیک باشد. آن‌چه «فلسفه‌ی نخستین» نامید، همین علم است. علمی که از دنیای محسوسات (به لاتین mondus sensibilis) فراتر برود (ت‌ک:۳۴). متافیزیک، علم به امورِ فراتر از محسوسات است. کانت این تعریف را در رساله‌ای با عنوان *پیشرفت متافیزیک در آلمان پس از لایب‌نیتس و ولف* تکرار کرد و پذیرفت.[۲]

---

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، صص۸-۷.

۲. این رساله در دهه‌ی ۱۹۲۰ به تدوین ارنست کاسیرر در مجلد ۸ مجموعه‌ی *آثار* کانت چاپ شده بود، و هایدگر از منبع آن یاد کرد (ت‌ک: ۳۴پ). ترجمه‌ی فرانسوی:

←

متافیزیک فراتر از تجربه‌ی ممکن رفتن است. هدف نهایی (Endzweck) آن شناخت اموری است که فراتر از حس جای دارند (ت‌ک:۳۶)، و درواقع امور پیشاتجربی برای تجربه هستند. هایدگر یادآور شد که متافیزیک برای کانت هم‌چون فلسفه‌ی نخستین ارسطو علم هستندگان فراتر از محسوسات (امور قابل تجربه) است، یعنی علم به اموری است که تجربه‌ناپذیرند (ت‌ک:۳۶)، و چون «علم» است سخنی است اُنتیک که به قلمرو شناسایی هستندگان و سرانجام مشخصه‌های آن‌ها محدود می‌شود. هایدگر از قول بومگارتن نقل کرده که متافیزیک «علمِ شناسایی» است، فقط موضوع‌های مورد شناخت آن خاص، و متفاوت با موضوع‌های علمی چون فیزیک هستند (ت‌ک:۳۵).

هایدگر این ادعا را که می‌توان هستی هستندگان را جدا از طرح هستی در کل فهمید رد کرد، و به همین دلیل کار ارسطو را هم متافیزیکی خواند. متافیزیک ارسطویی ضرورت فرا رفتن از هستندگان به هستی (معنای هستی در کل یا حقیقت هستی) را درک نمی‌کند، بل فقط اهمیت پرداختن به مفاهیمی تجریدی و کلی را پیش می‌کشد، که در خود پیش از پذیرش تفاوت هستی‌شناسانه راه‌گشا و مفید نیستند. هایدگر تا پیش از دوران دگرگونی، انتقاد تندی به متافیزیک نداشت، هرچند آن را هم‌چون سخنی که به گوهر و بنیاد می‌پردازد، اما هستی را کنار می‌گذارد، نمی‌پذیرفت. او در *هستی و زمان* هنوز فهمی از تاریخ متافیزیک پیش نکشیده بود، و نکته‌ها و مفاهیمی را که رد می‌کرد «متافیزیکی» نمی‌خواند. در *هستی و زمان* و نوشته‌های پیش از آن، متافیزیک یکی از شاخه‌ها و قلمروهای درونی سخن فلسفی سنتی بود و نه تمام آن. ولی در نوشته‌های پس از دوران دگرگونی هایدگر هر نکته، و امر باطل و مردودی را در تاریخ

→ I. Kant, *Les progrès de la métaphisique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, trans. L. Guillermit, Paris, 1973, p.9.

هستی‌شناسی و فلسفه با عنوان متافیزیکی مشخص کرد. تدقیق این نکته خود یکی از دلیل‌های دوران دگرگونی در کار فکری هایدگر بود. هایدگر پیش از آن هنوز تصور دقیقی از تاریخ متافیزیک در سر نداشت. تنها پس از آن دوران بود که توانست از تاریخ هستی بحث کند که تاریخ متافیزیک بخش مهمی از آن محسوب می‌شود.

۳. آثار اصلی در مورد متافیزیک

مهم‌ترین نوشته‌های دوران دگرگونی در مورد مفهوم متافیزیک، بنا به آن آثار هایدگر که تاکنون منتشر شده‌اند، عبارت‌اند از: ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی***، درس‌های تابستان ۱۹۲۷ در ماربورگ، که اکنون به صورت مجلد ۲۴ ***مجموعه‌ی آثار*** هایدگر منتشر شده‌اند. این کتاب با مقدمه‌ای آغاز شد که در آن تعریف دقیقی از کار فلسفی، بحثی از حدود کارآیی روش پدیدارشناسی در فهم مساله‌ی هستی آمد، سپس متن اصلی کتاب در دو بخش آمد. بخش نخست «بحث پدیدارشناسانه در مورد چند نهاده‌ی سنتی درباره‌ی هستی» بود. در این بخش، انتقاد هایدگر به درک کانت از هستی آمد، و از آن در پرتو برداشتی کلی (اما نه هنوز به طور کامل منفی) از متافیزیک بحث شد، بحثی که هم گامی به پیش در قیاس با ***هستی و زمان*** بود، و هم راه‌گشای کتاب مهم بعدی هایدگر یعنی ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** بود. سپس، دو فصل به ترتیب درباره‌ی نهاده‌های هستی‌شناسانه‌ی سده‌های میانه و سرچشمه‌های ارسطویی آن‌ها، و نظر دکارت درمورد هستی آمدند. عنوان بخش دوم کتاب «مساله‌ی هستی‌شناسانه‌ی-بنیادین درباره‌ی معنای هستی در کل. ساختارهای بنیادین و شیوه‌های بنیادین هستی» بود. مباحث این بخش همانندی‌هایی با بخش دوم ***هستی و زمان*** داشت، یعنی مفهوم زمان‌بودگی در آن جنبه‌ی مهم و مرکزی داشت، اما به نظر می‌رسد که هایدگر در درستی مبنای تحلیل دازاین شک داشت، و بیشتر متوجه طرح هستن به معنایی کلی

بود، و مساله را فقط از راه هستن دازاین حل‌شدنی نمی‌دید. نکته در توجه خاص هایدگر به پیشینه‌ی هستی‌شناسی سنتی روشن می‌شود. امری که به دلیل پرداختن به کانت، دکارت، و ارسطو، منش تاریخی خود را بیش از آثار پیشین هایدگر نمایان می‌کند.

کتاب دیگری که در دوران دگرگونی به گونه‌ای خاص، مساله و مفهوم متافیزیک را پیش کشید ***مبانی متافیزیکی منطق*** نام داشت، که به صورت مجلد ۲۶ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده است. این کتاب متن درس‌های تابستان ۱۹۲۸ هایدگر در ماربورگ بود. پیش‌تر هایدگر در درس‌های زمستان ۲۶ـ۱۹۲۵ درباره‌ی منطق و نسبت آن با حقیقت، بحث کرده بود (که در مجلد ۲۱ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده است)، و در ***مبانی متافیزیکی منطق*** همان بحث را ادامه داد، و کامل کرد. اما آن‌چه در این درس‌ها جلب توجه می‌کند پرداختن به «مباحث متافیزیکی» لایب‌نیتس است، و نگرش تازه‌ای که به منش تاریخی اندیشه‌ی هستی‌شناسانه شکل می‌گیرد. عنوان کتاب (که هایدگر سال‌ها پس از درس‌های ماربورگ آن را برگزید) جالب توجه و روشن‌گر است. او می‌خواهد مبانی متافیزیکی منطق لایب‌نیتس، و به طور کلی منطق در هستی‌شناسی سنتی، را مورد انتقاد قرار دهد. یکی از مهم‌ترین متون این دوران، که امروز آن را به عنوان یکی از آثار مهم هایدگر می‌شناسند درس‌های زمستان ۲۹-۱۹۲۸ است که با عنوان ***درآمدی به فلسفه*** به عنوان مجلد ۲۷ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شد، و در آن برای نخستین بار فهمی تازه از فلسفه بر اساس تاریخ هستی، با اشاره‌هایی به متافیزیک مطرح شد. منش تاریخی هستی‌شناسی فلسفی و نسبت آن با متافیزیک در متن مشهوری روشن شد که عنوان آن یعنی ***متافیزیک چیست؟*** اهمیت آن را روشن می‌کند. این متن، خطابه‌ی هایدگر در دانشگاه فرایبورگ در ۲۴ ژوییه ۱۹۲۹ بود که در بُن به تاریخ ۵ دسامبر همان سال تکرار شد، و هایدگر بارها به این متن بازگشت، و حتی به چاپ یازدهم آن، در ۱۹۷۵ یعنی یک سال پیش از مرگش، نکته‌هایی را افزود.

این یکی از مهم‌ترین نوشته‌های هایدگر در شناخت مهم‌ترین نکته در میان مساله‌های متافیزیکی است. متنی که اکنون در دسترس ماست، پیش‌گفتار مهمی دارد که هایدگر در ۱۹۴۹ به آن افزود، و هم‌چنین دارای پس‌گفتاری است که در سال ۱۹۴۳ نوشته شد. عنوان آن پیش‌گفتار «بازگشت به مبانی متافیزیک» بود. در خود متن **متافیزیک چیست؟** هنوز تاریخ هستی، و تاریخ متافیزیک مطرح نشده بودند. به همین دلیل در سال‌های بعد هایدگر لازم دانست که بر این متن نکته‌هایی تازه و مهم بیافزاید. اما این نکته از اهمیت متن نمی‌کاهد، زیرا **متافیزیک چیست؟** با توجه دقیق و ریزنگارانه‌اش به مساله‌ی نیستی سنگ‌پایه‌ی برداشت مشهور هایدگر از متافیزیک است (ر:۹۷-۸۲،۲۳۹-۲۳۱). هم‌راه با **درآمدی به متافیزیک**، این مهم‌ترین متنی است که ما از هایدگر در مورد مغاک و نیستی در دست داریم.

اندیشه‌های هایدگر به منش تاریخی متافیزیک، در متن دیگری که به همان سال ۱۹۲۹ تعلق دارد، شکل گرفتند. این متن، کتابی است به نام ***کانت و مساله‌ی متافیزیک***. نکته‌هایی از این کتاب در نوشته‌ای معروف به **گوهر بنیاد** که خطابه‌ی هایدگر است در بزرگداشت هفتادمین سالگشت تولد هوسرل به سال ۱۹۲۹، آمده بود، و در چاپ بیست سال بعد این متن نیز هایدگر تغییرهایی را وارد کرد، و پیش‌گفتاری به آن افزود (ر:۱۳۵-۹۷). در بحث از نخستین جوانه‌های فهم تازه‌ی هایدگر از تاریخ متافیزیک، و به ویژه منش تاریخی فراموشی هستی، دو متن مهم وجود دارند. یکی ***مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، تناهی، تنهایی*** است که متن درس‌های زمستان ۳۰-۱۹۲۹ در فرایبورگ را در بر دارد، و در مجلدات ۲۹/۳۰ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده است، و دومی ***درآمدی به متافیزیک*** (متن خطابه‌ی در ۱۹۳۵ در فرایبورگ) است که دربردارنده‌ی بیان جامع و تازه‌ی اندیشه‌های هایدگر به متافیزیک است، و جدا از حجم به نسبت اندک و شیوه‌ی بیان یکسر تازه‌اش، به گمان بسیاری مهم‌ترین دستاورد

فلسفی هایدگر پس از *هستی و زمان* تا آن تاریخ، یعنی پایان دوران دگرگونی است. متن *درآمدی به متافیزیک* نیز در طول سال‌های بعد، چند بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت. خود هایدگر در یادداشت چاپ ۱۹۵۳، دگرگونی‌ها را «کار مجدد بر سر این متن» خواند، و در مورد شیوه‌ی نگارش متن هم نوشت که کوشیده تا محتوای بحث را حفظ کند، اما جمله‌های طولانی را کوتاه‌تر و ساده‌تر کند. از جمله موارد جنجال‌برانگیز تغییراتی که هایدگر در متن وارد کرد، حذف اشاره‌ای ستایش‌آمیز به موسولینی بود. اما متن کامل آن در برگردان انگلیسی رالف مانهایم یافتنی است.[۱]

۴. دگرسانی معنای هستی

افلاطون و ارسطو واژه‌ی «متافیزیک» را به کار نبرده بودند، و چنان که پیش‌تر آمد نام کتاب مشهور ارسطو هم گزینش خود او نیست. آن‌چه متفکرانی چون برکلی و لایب‌نیتس از متافیزیک در نظر داشتند، به زبان ارسطو «فلسفه‌ی نخستین» خوانده می‌شد. موضوع این فلسفه‌ی نخستین، به ویژه تا جایی که به هستی‌شناسی مربوط می‌شود، چنین بود: پژوهش مشخصه‌ی مشترک میان تمامی هستندگان. ارسطو می‌پنداشت که مشخصه‌های مشترک هستندگان همان هستی است، و این نکته از نظر هایدگر بنیان بینش متافیزیکی او بود. به گمان ارسطو فلسفه‌ی نخستین پژوهش ماهیت نخستین یا بالاترین هستندگان است. این هستنده‌ی والا متحرک نیست، دگرگون نمی‌شود، و درنتیجه، نمی‌توان او را در فیزیک، یا هر دانش دیگری که به هستندگان توجه دارد، شناخت. از نظر هایدگر چنین نگرش هستی‌شناسانه‌ای که گوهر بنیادین را پیش بکشد، ناگزیر

---

۱. به تازگی ترجمه‌ی جدیدی به زبان انگلیسی منتشر شده و مترجمان مجموعه‌ی مقاله‌های مهمی هم درباره‌ی آن گرد آورده‌اند:

R. Polt and G. Fried eds, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001.

منش دینی خواهد داشت (ن-۴:۱۵۴، مآ-۳۱:۱۷۳). در این حالت، هایدگر از هستی-یزدان‌شناسی (ontotheology) یاد می‌کرد (ن-۴:۲۱۰، ن-۳:۲۴۱، مآ-۳۲:۱۴۰).

هایدگر واژه‌ی phusis یونانی را به معنای هستی دانست. این نکته به سادگی از دقت به کاربرد این واژه در متون یونان باستان دانسته می‌شود. اما او نشان داد که در گذر از دنیای یونانی به جهان رومی و لاتین این لفظ به physica تبدیل شد که دیگر معنای هستی نداشت، بل «شناسایی طبیعت» دانسته می‌شد. خود طبیعت هم با لفظ natura مشخص می‌شد. در حالی که ارسطو در کتاب **فیزیک** هنوز به شناسایی هستندگان، با ادعای راه‌یابی به فهم هستی هستندگان مشغول بود، در جهان رومی، و پس از آن در دنیای مدرن فیزیک تبدیل به «علم طبیعت» شد. چون هستندگان و طبیعت را بشناسیم دیگر نیازی به بحث از هستی نخواهیم داشت. این بحثی است که فراسوی هستی می‌رود، در حالی که در هستی‌شناسی ما باید فراسوی هستندگان به هستی بیاندیشیم (دم:۱۵-۱۲). پیش‌وند méta از نظر هایدگر نباید به معنای «پس از» بل به معنای «فراسوی» دانسته شود. به این ترتیب «متافیزیک» آن نگرشی خواهد بود که بحث از هستی را کنار میگذارد و فقط متوجه هستندگان در طبیعت می‌شود.

در زبان لاتین و در افق بینش متافیزیکی physica به عنوان راه‌های شناسایی natura به معنای طبیعت به کار رفت. در حالی‌که phusis در یونانی معنای صریح «هستی» می‌داد و ریشه‌ی آن در phueïn به معنای «پدید آمدن» و «رشد یافتن» بود،[1] در واژه‌ی لاتین natura اثری از هستی نماند و رشد یافتن هم به رشد طبیعی کاهش یافت. در دورانی نزدیک‌تر

---

۱. این واژه را در حروف‌نگاری لاتین گاه physis هم می‌نویسند. چنان که در نخستین برگردان انگلیسی *درآمدی به متافیزیک* آمده است. اما شکل phusis دقیق‌تر و امروز رایج‌تر است.

به ما واژه‌ی «فیزیک» را به معنای علم طبیعت دانستند، و دیگر هر ارتباط آن با معنای اصلی واژه‌ی یونانی که «هستی» بود نادیده گرفته شد (دم:۱۱، ر:۱۸۵-۱۸۳، مآ-۵۴:۵۷ب). حتی این نکته که متفکری چون ارسطو از آن‌جا که هستی را همان هستنده انگاشته بود، علم بررسی هستی را «فیزیک» خوانده بود، از نظر دور ماند. هایدگر اما، در نخستین درس‌هایش کوشید تا معنای اصیل واژه‌ی phusis را برجسته کند. او معنای لاتین natura را هم‌چون امری متضاد با تاریخ مطرح کرد، و از قلمرو علوم طبیعی یاد کرد (ت‌ز:۱، ر:۱۸۴). طبیعت کلیّتی مستقل نیست بل وابسته است به معنایی پیشینی از هستی و هستنده. اما phusis یونانی هستی است، یعنی امری مستقل و بنیادین است. هایدگر در *هستی و زمان* می‌خواست تا این منش مستقل را یادآور شود. از این‌رو، دو معنا از طبیعت را پیش می‌کشید: ۱) طبیعت چنان که در رابطه‌ی هرروزه‌ی ما با هستندگان آشکار است، ۲) طبیعت چنان که در علوم طبیعی به طور نظری مطرح می‌شود (ه‌ز:۹۳، مآ-۲۱:۳۱۴). این دو معنا همانند یک‌دیگر نیستند. در معنای نخست ساخته‌های انسان بخشی از طبیعت نیست. رودخانه طبیعی است، اما سد و پل طبیعی نیستند. برای یک فیزیک‌دان موضوع پیش‌رویش یعنی آن‌چه بررسی می‌کند طبیعی است. حتی چیزهای مصنوع چون کوزه و پل هم چون از مواد طبیعی ساخته شده‌اند، قابل بررسی‌اند. به آن‌ها هم‌چون ابزار نگه‌داری آب و گذر افراد نگاه نمی‌شود. اموری «حاضر در دست»اند که فرقی با سنگ و خاک ندارند. در *سرچشمه‌ی اثر هنری* معنای نخست با واژه‌ی «زمین» که دیگر معنای معمولی خود را نداشت، مشخص شد، و آن‌چه ساخته شده «جهان» نام گرفت.

واژه‌ی phusis در زبان هراکلیتوس، پارمنیدس، و آناکسیمندرس بسیار به کار رفته است.[1] از نظر نخستین فیلسوفان یونانی phusis دربردارنده‌ی

---

1. C H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greeks*, 2nd ed., Indianapolis,

«تمامی هستندگان» بود. با دگرگونی معنایی به Physica چون دانایی از natura، دیگر هیچ مفهومی از «تمامی هستندگان» را در بر نداشت. آن معنای اصیلی که قبل از طبیعت، تاریخ، فرهنگ، و حتی امر مقدس مطرح است، از یاد رفت (م‌ب:۲۶-۲۵)، و دیگر این نکته در نظر گرفته نشد که phusis آن هستی‌ای است که بر پایه‌ی خودش ظاهر می‌شود، خودآشکار، و برگشوده است (دم:۱۱). هنگامی که یونانیان یا هایدگر درباره‌ی هستی می‌پرسیدند می‌توانستند از هستندگان و طبیعت یعنی مجموعه‌ای از هستندگان فراتر بروند، آنان به حقیقتِ هستی می‌اندیشیدند و در اصل آن را با alêthéïa یعنی ناپوشیدگی هستی یکی می‌دیدند. از جایی که نخستین اندیشمندان متافیزیک فقط درباره‌ی هستندگان سوال کردند، و میان خرد خودشان که پرسش‌ها را پیش می‌کشید، و هستندگانی که درباره‌شان سئوال‌ها مطرح می‌شد، تفاوت قائل شدند phusis در تضاد با technê هم‌چون فن، هنر، باخبری از ساختن قرار گرفت (اس:۱۳۳). افلاطون phusis را با ایده یکی انگاشت. همین قائل‌شدن به این‌همانی ایده و هستی سبب شد که به بازنمایی هستی در هستنده یا در ذهن بیاندیشد. این‌گونه، logos تبدیل شد به گزاره‌هایی درباره‌ی هستندگان، و حقیقت تبدیل شد درستی گزاره‌ها و هم‌خوانی آن‌ها با امور واقع. انسان هم تبدیل شد به حیوانی که دارای خرد و زبان به صورت مجموع آن‌ها در logos است. در زوال تام معنای هستی، در دوران پس از یونانیان ترجمه‌ی لاتین یعنی natura همه چیز را به هستنده ختم کرد، و دیگر نشانی از مفهوم هستی باقی نماند.

البته برخی از پژوهش‌گران حکم قاطع هایدگر در مورد تبدیل معنای هستی به طبیعت را در زبان لاتین نمی‌پذیرند و بر این باورند که در مواردی در زبان لاتین و متون ادبی و فلسفی بازمانده از روزگار روم باستان

→ 1994.

لفظ natura به معنای هستی به کار می‌رفت.[1] از جمله عنوان کتاب مشهور لوکرتیوس De rerum natura را مثال می‌آورند، که اعلام می‌دارد که اصل و هستی چیزها را مورد نظر دارد،[2] و یا باتوجه به تبار nasci برای واژه‌ی natura (که به معنای «زایش» بود) می‌گویند که شکلی از هستی بخشیدن در آن مطرح بود. آنان استدلال می‌کنند که همچون phusis لفظ natura به معنای «آن چه یک چیز است» بود. اما دشواری کارشان این‌جاست که واژه‌ی یونانی به این معنا نبود بل «هستی» بود. معنایی که در لفظ لاتین به هستنده یا آن‌چه هست کاهش یافته است.

در این تبدیل هستی به طبیعت نیروی اصیل نامیدن چیزها از بین رفت. توانایی زبان در بیان معناها پژمرد. آن‌چه گم شد سرزندگی و ژرف‌نگری واژه‌های یونانی بود: «این فقط در مورد برگردان این واژه [phusis] به لاتین به چشم نمی‌آید، بل در حق تمامی ترجمه‌های زبان فلسفی یونان به زبان رومی صادق است. این فراشد برگردان از یونانی به لاتین تصادفی یا گونه‌ای بی‌توجهی نبود، بل نخستین مرحله بود در فراشد مسدودکردن و بیگانه ساختن گوهر اصیل فلسفه‌ی یونان» (دم:۱۱-۱۰). واژه‌ها به جای این که خود اتفاق‌هایی باشند، بیان‌گر شدند. دیگر خود هستی به معنایی که ما در واژه‌های شاعرانه می‌شناسیم نبودند، بل به «اصطلاح‌ها» تبدیل شدند. این‌جا اهمیت زبان برای هایدگر در دوران دگرگونی معلوم می‌شود. او می‌نویسد که چیزها فقط از راه زبان و واژه، آن‌چه هستند می‌شوند، و می‌مانند (دم:۱۱). یونانیان هستی را از راه تجربه‌ی فراشدهای طبیعی

---

1. J.-M. Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, Paris, 2000, p.84.

۲. این تاویل با توجه به متن کتاب لوکرتیوس رنگ می‌بازد. البته عنوان کتاب که *درباره‌ی طبیعت* است مبهم است، اما به نظر می‌رسد که برگردانندگان دو ترجمه‌ی رایج انگلیسی که یکی (ه. وود) نام کتاب را به *The Nature of Things* و دیگری (ر. ا. لتهام) به *The Nature of Univers* برگردانده‌اند، به خوبی دانسته بودند که مقصود لوکرتیوس شناسایی هستندگان است و نه هستی.

کشف نکرده بودند. درست برعکس، آن‌ها به خاطر تجربه‌ای اصیل از هستی، و از راه اندیشه‌ای سازنده (ساختن در معنای poïêsis) به هستی یا phusis هم‌چون آشکارگی خودبسنده‌ی خودآشکار پی بردند. زبان آن‌ها در بیان این نکته هیچ کم نمی‌آورد. زبانی اندیش‌مندانه، یعنی هم فلسفی و هم شاعرانه بود. واژه‌ها از تجربه‌ها پدید می‌آیند، هم‌چون گیاهان که از خاک. واژه‌ها چونان گیاهان نیازمند مراقبت‌اند (ن-۱:۱۷۰-۱۶۹). «اصطلاح» برخلاف واژه در خاک خود جای ندارد. «اصطلاح» به کاربرد در قلمرو مفاهیم محدود می‌ماند. رومی‌ها واژه‌های یونانی را به کار می‌گرفتند، بدون آن که با تجربه‌های یونانیان آشنا باشند، یعنی خودشان درگیر آن تجربه‌ها نشده بودند. واژه‌های یونانی و زندگی یونانیان یکی بودند. شکل تبدیل‌شده‌ی آن‌ها یعنی شکل لاتین دیگر خبری از زندگی نداشت. سرچشمه‌ی واژه‌ها یا گم شد، و یا بی‌اهمیت انگاشته شد. هایدگر که از «بی‌ریشه‌شدن اندیشه‌ی غربی» یاد می‌کرد، به یک معنا به همین تجربه‌ی انتقال و ترجمه نظر داشت. مهم‌ترین مورد این تبدیل، چنان که در فصل ۲ دیدیم، در دگرسانی alêthéïa به veritas یافتنی است. به همین شکل، واژه‌ی logos یونانی که در آن این‌همانیِ هستی و اندیشه نهفته بود، به واژه‌ی لاتین ratio تبدیل شد که معنای اصل در یک نظام متعیّن را داشت. یالفظ théôrien یونانی به معنای بینش و بصیرت که باخبری از هستی بود به contemplati لاتین تبدیل شد که تعمقی نتیجه‌ی تحلیل و بررسی است (رخ:۶۱-۶۰). باز واژه‌ی یونانی énergéïa که به معنای «طلب کردن» هم بود، و نیرویی را به چیزی اختصاص نمی‌داد، بل ارتباط آن چیز را با امری که از آن طلب می‌شود پیش می‌کشید، به actualitas لاتین تبدیل شد که نیرو را در خود چیز می‌یابد، و نمایان شدن هستنده‌ای است در کار (ر:۵۵-۵۴). در تمام این موارد معناهای اصیل آشکارگی، برگشادگی هستی، انتظار کشیدن، طلب‌کردن که همه در معنای بنیادین ناپوشیدگی نهفته‌اند، از بین رفت. آن‌چه ماند سرآغاز نگرشی است که به بینش علمی و تکنیکی

امروز رسیده است. زبان منش مکاشفه‌ای و آشکارگری خود را به سود منش ابزاری از کف داد (هز:۲۱۴-۲۱۱، ر:۲۷۴)، و فلسفه تبدیل شد به جستجوی زبان علم (دز:۱۱۳، چ:۱۹۳-۱۸۲، ب:۲۷۶). با این زبان دوران اندیشه‌ی دکارتی آغاز شد که بیان پیش‌رس و پیش‌گوی نیهیلیسم تکنولوژیک بود. واقعیت هم‌چون ابژه‌های بسیار رویاروی سوژه قرار گرفت، و رسالت سوژه جز بازنمایی این ابژه‌ها دانسته نشد، بازنمایی‌ای که پیش از هرچیز و مهم‌تر از هرچیز به یاری فیزیک ریاضی ممکن می‌شود. این‌سان، هستی به «منبع انرژی» تبدیل می‌شود که در معرض تجاوزهای انسان است، و باید از آن بهره‌برداری کرد، و محاسبه‌گری‌های ناشی از خرد ابزاری با آن سروکار می‌یابند. در همین تبدیل هستی به منبع انرژی یا طبیعت می‌توان فراشد انحطاط را در تاریخ هستی بازیافت. طبیعت هم‌چون ابژه یا موضوع (Gegenstand) علم طبیعت، و بهره‌برداری تکنولوژیک نمی‌تواند به ما چیزی درباره‌ی هستندگان بگوید. حتی اگر فیلسوفان بخواهند که از زبان آن سخن بگویند. فلسفه هم‌پای این انحطاط متافیزیکی به صورت شرح عینیت درآمده و تبدیل به شناخت‌شناسی شده است. حتی در موقعیت‌هایی که هستی‌شناسی مطرح می‌شود باز سروکار فیلسوف با بازنمایی‌هاست. نابخردی سازنده‌ی تصویر جهان، با حجاب خردباوری مدرن پوشیده شده است. این همه می‌توانند زیر سئوال بروند فقط اگر ما آغاز کنیم به این که درباره‌ی هستی بپرسیم (اس:۳۴۹). هنوز می‌توان رویکرد به طبیعت عوض کرد، و آن را جای‌گاه برگشودگی شناخت، و نه منبع انرژی. هستی را قابل تصویر کردن و بازنمایی ندانست، و طبیعت را به معنای اصلی آن بازگرداند، و از خرد ابزاری و محاسبه‌گرانه گسست (اس:۶۳).

۵. مانعی در برابر اندیشه

موضوع علم بررسی هستندگان است، و موضوع متافیزیک یافتن توجیه محدود ماندن بررسی به فهم هستندگان است. به نظر هایدگر بررسی

تجربی هستندگان (سخن علمی) هیچ فضیلتی نسبت به بررسی گوهر فرضی‌ای که نمی‌تواند مورد تجربه قرار گیرد (موضوع متافیزیک) ندارد، و بنیاد علم مدرن استوارست بر اصولی متافیزیکی. هایدگر چند بار نوشت که هر مساله‌ی متافیزیکی مرتبط می‌شود به تمامیّت مسائل متافیزیکی (م‌ب:۱۰، ر:۸۲)، درنتیجه چنان که هایدگر در ***درباره‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه*** نوشته، ما نمی‌توانیم مفاهیمی چون آزادی یا توان‌مندی را در نظر بگیریم بدون این که پیش‌تر کلیّتی را از مفاهیم متافیزیکی در اختیار داشته باشیم. این یکی از وجوه فراسوی هستندگان رفتن است که خود را چنین می‌نمایاند. از سوی دیگر، هر پرسش متافیزیکی ناگزیر پرسش‌گر را متوجه خویشتن او به عنوان یک هستنده و یک انسان می‌کند (آ:۴۲ب). به بیان دیگر پژوهش‌گر خودش یک مساله‌ی متافیزیکی می‌شود که در مجموعه‌ای یعنی جمعی از هستندگان مطرح است. به سوی آنان کشیده می‌شود، یا به بیان متافیزیک مدرن «استعلاء» می‌یابد. به همین دلیل، هایدگر حکم «متافیزیک رخداد اصلی است در دازاین» را عنوان کرد (ر:۹۴).

تا این‌جا، ما هنوز نگرش انتقادی و رویکرد منفی هایدگر به متافیزیک را نشناخته‌ایم. بینش متافیزیکی هنگامی که فراسوی هستندگان می‌رود، هنوز به هستی نمی‌رسد، یا به آن نمی‌اندیشد، اما چنین می‌نماید که همان فراسو رفتن از نظر هایدگر در نخستین دوره‌ی کار فکری‌اش مزیّتی محسوب می‌شد. در نوشته‌های پیش از دوران دگرگونی، مفهوم متافیزیک هنوز مورد نقادی و ویران‌گری قرار نگرفته است. فقط در آثار پس از دوران دگرگونی، متافیزیک یکسر مردود شناخته شد. در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** حتی زبان متافیزیکی هم طرد شد (پ-۳:۹۷). زبانِ «طبیعی» چنان بر اساس الگوی هستی‌شناسی متافیزیکی استوار شده که دیگر توانایی کاری جز تکرار و تثبیت پیش‌نهاده‌های این هستی‌شناسی را ندارد. گسست از آن در شعر ممکن است، و نه در زبان منطقی و هرروزه.

در *هستی و زمان* بدون توجه کامل به این مبنای متافیزیکی، زبان هرروزه ناتوان از طرح مسائل، معرفی شده بود. از نظر هایدگر دشواری مساله بر سر واژه‌ها نیست، بل بر سر نحو است. پس از دوران دگرگونی بود که زبان متافیزیکی در تمامیّت آن مطرح، و رد شد. با نوشته‌های پس از دوران دگرگونی دانسته شد که رادیکال‌ترین شکل ظهور متافیزیک «فراموشی هستی» است. یعنی همان ناتوانی در فهم تفاوت هستی‌شناسانه. اما شکل‌های دیگر ظهور آن نیز مطرح و مهم‌اند که به آن‌ها کم‌توجهی شده است. این که هستی را ایده، یا گوهر، بنیاد، سوبژکتیویته‌ی ناب، امر پیشاتجربی، خواست قدرت، و جز این‌ها بدانیم، خود مظهر اندیشه و زبان متافیزیکی است. جدا کردن هستی از نیستی، هستی را هماره امری حاضر انگاشتن، یا هستنده را کامل‌ترین شکل ظهور هستی نامیدن، مشخصه‌های اندیشه‌ی متافیزیکی هستند.

در *درآمدی به متافیزیک*، و به ویژه در درس‌های *نیچه*، هایدگر مخالفت بی‌پرده و شدید خود را با متافیزیک بیان کرد. اکنون، باید پرسید که چرا هایدگر در آثار پیش از دوران دگرگونی، و حتی در برخی از نوشته‌های دوران دگرگونی، هنوز نظر نامساعد و انتقادی‌ای به متافیزیک نداشت، یا زمانی که از ضرورت ویران‌گری فلسفه‌ی غربی، و اندیشه‌ی سنتی سخن می‌راند آن را با واژه‌ی «متافیزیک» در آن شکل کاملی که در آثار پس از دوران دگرگونی مطرح شد، پیش نمی‌کشید؟ در دهه‌ی ۱۹۲۰ نویسندگان نوکانتی واژه‌ی «متافیزیک» را به معنای مثبت به کار برده بودند، و به اصطلاح به آن اعاده‌ی حیثیت کرده بودند. آنان با بررسی خرد پراتیک، اخلاق، و دین در نوشته‌های کانت، کوشیده بودند تا مبانی متافیزیکی (به معنایی تازه) را در کارهای کانت کشف کنند. آن‌ها نویسنده‌ای را که خود چندان با احترام از اندیشه‌ی متافیزیکی حرف نزده بود، به عنوان متافیزیسین معرفی کردند، و از این جهت از متافیزیک دفاع کردند. ماکس ووندت، هاینریش ریکرت، و فولکت از جمله نویسندگانی بودند که با

سخت‌کوشی تلاش کردند تا مبنای متافیزیکی علم جدید را به‌گونه‌ای مثبت مطرح کنند. ووندت در سال ۱۹۲۴ کتابی با عنوان ***کانت همچون متافیزیسین*** منتشر کرد که هایدگر در کتاب ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** به آن توجه کرد. هایدگر در سرآغاز ***هستی و زمان*** تردید خود در مورد این واژه‌ی «متافیزیک» را چنین نشان داد که آن را (به نشانه‌ی این که معنایی خاص از این واژه در نظر دارد که با معنای رایج‌اش هم‌خوانی ندارد) در گیومه قرار داد. اشاره‌هایی اندک و ضمنی هم به متافیزیک هم‌چون فراموشی هستی در این کتاب یافتنی هستند. اما این اشاره‌ها چندان صریح نیستند که بتوان گفت کتاب استوار به درکی روشن از متافیزیک است. به نظر می‌آید که در این کُتاب متافیزیک در حد هستی‌شناسی سنتی مطرح شده، و گوهر اصلی آن همان عدم تفاوت قائل‌شدن میان هستی و هستنده است، اما در جامعیّت و کلیّت خود مطرح نشده است. در پیشگفتار ***تاریخ مفهوم زمان*** از ویران‌گری هستی‌شناسی یاد شد، اما واژه‌ی «متافیزیک» به کار گرفته نشد. از زمستان ۱۹۳۶ یعنی از درس‌های **نیچه**، هایدگر به متافیزیک از راهی تاریخی توجه کرد. در این درس‌ها مفهوم «تاریخ هستی» شکل گرفت، و نیچه بیان‌گر «پایان متافیزیک» معرفی شد. متافیزیک طرح مسائلی به طور کامل متفاوت از «حقیقتِ هستی»، خوانده شد (ن.۱۰:۱). متافیزیک فراموش کردن هستی است، و ما موظف هستیم که به سوی چیره شدن بر متافیزیک گام برداریم (ن.۳:۱۶۶). هایدگر منکر نبود که هنوز هم متافیزیک به عنوان «فلسفه‌ی سنتی از ارسطو به بعد» پرسش‌هایی «راهنما» را پیش می‌کشد، اما پاسخ هایی که به این پرسش‌ها می‌دهد نادرست و جزم‌باورانه‌اند. یکی از این مسائل «ماهیت هستندگان» است. این مساله‌ای مهم است، اما به شرطی که راه‌گشای مساله‌ی بنیادین درمورد معنا یا حقیقت هستی باشد. ادعای متافیزیسین که فراسوی هستندگان به سوی هستی پیش می‌رود، جز یک گزافه‌گویی نیست (ن.۳:۵۰). کار متافیزیسین تاویل هستندگان به شکل‌های گوناگون است،

یعنی از روح، ماده، انرژی، شدن، زندگی، خواست، گوهر، بازگشت جاودانه، و انبوهی مسائل دیگرحرف می‌زند، و از هرکدام مفهومی متافیزیکی می‌سازد، مدام از گوهر چیزها یاد می‌کند، اما هستی را از هر بحثی کنار می‌گذارد (ر:۲۳۲).

به طور معمول، آن تاویل‌ها و این مفاهیم متافیزیکی، «انسان‌محور» هستند (ن-۲:۹۸). در این راستای انسان‌محوری، متافیزیک چهار مساله‌ی عمده را پیش می‌کشد: ۱) ماهیت انسان چیست؟ ۲) هستیِ هستندگان چیست؟ ۳) گوهر حقیقت هستندگان چیست؟ ۴) چگونه انسان ملاکی برای فهم حقیقت هستندگان را می‌یابد؟ متافیزیسین اما نمی‌تواند از این مساله‌ها فراتر برود، و اوج کارش در پرسش «هستی هستنده چیست؟» باقی می‌ماند. هرگز از خودِ هستی، یعنی هستی در کل، که مستقل و متفاوت از هستنده است، نمی‌پرسد. متافیزیسین درنمی‌یابد که هرگاه درباره‌ی خود هستی بپرسد، خودش را در نوری قرار می‌دهد که امکان می‌دهد تا هستنده به عنوان هستنده هم مطرح شود. از آن‌جا که متافیزیسین خود را در این نور قرار نمی‌دهد، نمی‌تواند گوهر خودش را پیش بکشد و دریابد. برای فهمیدن متافیزیک ما ناگزیر هستیم که از متافیزیک فراتر برویم. با وجود این، هایدگر پرسش «هستندگان چه هستند؟» را نادرست و بیهوده نمی‌داند. این پرسش متافیزیکی منش هستی‌شناسانه دارد، و سبب می‌شود که متافیزیسین در راه خود پیش رود. یعنی این پرسش، احتمال درگیر شدن با «مساله‌ی بنیادین» را افزون می‌کند، فقط به این شرط که فیلسوف در نظر بگیرد که هستی متنوع است، و درنتیجه، پاسخ یکه‌ای به چنان مساله‌ای، یا به مساله‌هایی همانند با آن، ندهد. هایدگر با همه‌ی مخالفت‌هایی که با شناخت‌شناسی داشت، و فاصله‌ی عظیمی که میان اندیشه به هستی، با اندیشیدن در قالب متافیزیک، قائل بود، باز قبول می‌کرد که پرسشی از این دست که «چگونه انسان می‌تواند به عنوان یک هستنده در میان هستندگان، درمورد هستی پرسش کند؟» راه‌گشاست.

۶. بنیاد متافیزیک چیست؟

هایدگر در سال ۱۹۴۹ پیش‌گفتاری برای رساله‌ی **متافیزیک چیست؟** نوشت. او از نامه‌ای نوشته‌ی دکارت خطاب به پیکو واگویه‌ای آورد که در آن دکارت فلسفه را به درختی همانند دانسته بود که ریشه‌های آن متافیزیک است، ساقه‌ی آن فیزیک و شاخه‌هایش علوم گوناگون هستند. هایدگر نوشت که ما با تکیه به این تصویر می‌پرسیم که این درخت در چه خاکی کاشته شده و قرار دارد؟ ریشه‌ها و درنتیجه کل درخت از کدام مواد تغذیه می‌کنند؟ چه چیز از ریشه‌ها و ساقه بالا می‌رود تا درخت باقی بماند و میوه دهد؟ اصل، بنیاد، یا اساسِ متافیزیک چیست؟ چنین می‌نماید که دکارت نه در این تصویر، و نه در کل بحث فلسفی خویش، به این پرسش‌ها پاسخ نداده بود (ر:۲۷۷). متافیزیک به هستی هم‌چون هستندگان می‌اندیشد. هر جا که پرسش این که هستی چیست مطرح می‌شود، هستندگان به چشم می‌آیند. اما نوری که هستندگان در آن قرار می‌گیرند چیست؟ این هم پرسشی است که متافیزیک توانایی پاسخ‌گویی به آن را ندارد. هستندگان به هر شکلی که ظاهر شوند، خواه به صورت روح در اندیشه‌ی روح‌باوران، یا ماده و نیرو در اندیشه‌ی ماتریالیست‌ها، یا به عنوان شدن، زندگی، بازنمود، گوهر، سوژه، انرژی، بازگشت جاودانه‌ی همان‌که هست، خلاصه به هر شکل فلسفی که درآیند، همواره هستندگان به جای هستی مطرح می‌شوند (ر:۲۷۸). هستی پوشیده می‌ماند. ناپوشیدگی یا حقیقت هستی آن خاکی است که از جمله ریشه‌های متافیزیکی آن درخت دکارت در آن رشد یافته‌اند، اما توانایی فهم آن را ندارند: «متافیزیک تا جایی که همواره بیان‌گر هستندگان هم‌چون هستی باشد، نمی‌تواند یادآور هستی باشد. فلسفه توانایی فهم بنیاد خود را ندارد» (ر:۲۷۸).

هایدگر پس از دوران دگرگونی نشان داد که واژه‌های بنیادینی چون

«هستی» معناهای خود را در طول تاریخ به دست می‌آورند، و از دست می‌دهند. متافیزیک غربی، با تمامی تنوع و وسعت کارش، در محدوده‌ی معنایی از هستی که نخست در مفاهیمی چون «ایده» و «حضور» ساخته شد، باقی ماند. درنتیجه، حتی برای اندیشیدن به پرسشی متافیزیکی چون «هستنده چیست؟»، ما ناگزیر می‌شویم که تاریخ هستی را بررسی کنیم. از سوی دیگر، آن اندیش‌مندی که به هستی می‌اندیشد، و درنتیجه به ضرورت اندیشیدن به تاریخ هستی پی می‌برد، این را هم درمی‌یابد که متافیزیک فقط و به سادگی یک مساله‌ی مورد توجه فیلسوفان نیست، بل «بنیاد تاریخ غرب» است (ن-۳: ۲۰۲، ن-۲: ۱۸۴ب، ن-۴: ۲۰۵). فهم مشخصه‌های اصلی تاریخ مدرن، و فهم گوهر آن‌ها (برای نمونه گوهر تکنولوژی) در نهایت وابسته به متافیزیک است. بدون دقت به تاریخ متافیزیک به عنوان بخشی از تاریخ هستی، و به ویژه تاریخ متافیزیک مدرن، یعنی آن‌چه با تفاوت دکارتی میان سوژه و ابژه آغاز شد، ما نخواهیم توانست مبانی تمدن امروز را بررسی کنیم. هم‌چنین، ما نمی‌توانیم در تاریخ متافیزیک به عقب بازگردیم. ما به موقعیت پیشامدرن باز نخواهیم گشت. مساله‌ی مهم برای ما چیرگی بر متافیزیک است. برای این کار باید از پیش‌نهاده‌های متافیزیکی گسسته باشیم. این گسست، نگاهی تازه به انسان، و سرآغازی دیگر برای فرهنگ، تمدن، و اندیش‌مندی را می‌طلبد. از این‌رو، هایدگر از «ضرورت زیر و زبر کردن تام متافیزیک» یاد کرد.

۷. کانت و مساله‌ی متافیزیک

در بحث از متافیزیک یک کتاب هایدگر جای‌گاه ویژه‌ای دارد، زیرا او در آن شماری از باورهای قبلی خود در مورد متافیزیک را مورد بازنگری انتقادی قرار داد. این کتاب ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** نام دارد که در سال ۱۹۲۹، و پس از درس‌های ***تاویل پدیدارشناسانه‌ی «سنجش خرد ناب» کانت*** در ۲۸-۱۹۲۷، منتشر شد. در آن درس‌ها (که به عنوان مجلد ۲۵

مجموعه‌ی آثار منتشر شده‌اند)، و در این کتاب، هایدگر کوشید تا از کانت چهره‌ی یک هستی‌شناس و متافیزیسین را ارائه کند، و برخلاف برداشت رایج دوران حاضر نشد که کار کانت را محدود به شناخت‌شناسی کند. در عین حال، او حکم‌های خود را به هیچ‌رو به قلمرو گفته‌های کانت منحصر نکرد، و اعلام داشت که فیلسوف نمی‌تواند نکته‌های اصلی کارش را خودش به طور کامل بیان کند، و ما باید بکوشیم که کار او را حتی بهتر از خود او تاویل کنیم. هم‌چنین کار یک تاویل‌گر هم می‌تواند در اندیشه‌ی خوانندگانش کامل و دقیق شود (ت‌ک:۲۴-۲۲، ت‌ز:۲۶-۲۵).

هایدگر کانت را متهم می‌کند که هستی‌شناسی دکارتی را ادامه داده است. در ***هستی و زمان*** بحث کانت در مورد جهان و نیز هستی که محمولی واقعی نیست، به معنای برپایی غیرانتقادی دکارت‌گرایی دانسته شده (ه‌ز:۱۲۷)، و در درس‌های ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی*** همین نکته با تفصیل بیشتری مطرح، و روشن شده که ناکامی کانت به این علت بوده که درک درستی از دازاین نداشته است (م‌پ:۵۵-۴۹). در ***هستی و زمان*** «طرح‌واره‌ی کانتی» در بحث از زمان مورد انتقاد قرار گرفته (ه‌ز:۴۵)، و یادآوری شده که کانت نیز نتیجه گرفته بود که انسان برای بررسی وجودی خویش گرایش دارد به این که جهان بیرونی را کنار بگذارد (ه‌ز:۲۵۰). درنتیجه، جهان برای کانت همواره موضوع پژوهش علمی است، و چیزها امور «حاضر در دست» هستند. کانت هرجا که به سوژه‌ی استعلایی پرداخت، فهمی محدود و بسته از «خویشتن» ارائه کرد، و خویشتن را نه درگیر فعالیت‌های راستین، بل تنها موضوع پژوهش علمی و فلسفی دانست (ه‌ز:۳۶۷). خلاصه، کانت نتوانسته بود که «در جهان هستن» را درک کند. با وجود این، چنین می‌نماید که در ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** لحن هایدگر کمی مساعدتر شده، و این نکته هم مطرح می‌شود که ما باید بتوانیم «کانت را به جایی فراتر از کانت» بکشانیم (ک:۲۰۸). در کار کانت کوششی برای گذر از بن‌بست‌های ایدئالیسم را می‌توان یافت. حتی با توجه همین کوشش‌ها

می‌توان فهمی تازه از متافیزیک را مطرح کرد. کانت که رویکردی غیرانتقادی به سنت اندیشه‌های پیشین داشت، نتوانست تا حد تحلیل دازاین پیش رود. توجه به کار او به خوبی نشان می‌دهد که به چه دلیل ویران نکردن سنت بینش متافیزیکی و هستی‌شناسی سنتی، مانع از پیشرفت کار فلسفی می‌شود.

چنین می‌نماید که مقصود هایدگر از بررسی فلسفه‌ی انتقادی کانت پیش بردن تاویلی بود که به او امکان دهد تا ساختارهای اصلی هستی‌شناسی بنیادین را که در *هستی و زمان* مطرح شده بودند، بیشتر و بهتر بشکافد. در نگاه نخست روش هرمنوتیکی هایدگر در *کانت و مساله‌ی متافیزیک* چندان امروزی نمی‌نماید. او می‌خواست آن‌چه را که مورد نظر و نیّت کانت بود، کشف کند، و می‌نوشت: «هدف اصلی تاویل حاضر از *سنجش خرد ناب* این است که نکته‌ی بنیادین این کتاب از طریق پیش کشیدن آن‌چه منظور نظر کانت بود، روشن شود» (ک:۲۰۶). هایدگر بر این باور بود که هدف اصلی کتاب و مقصود اصلی نویسنده‌ی آن شناخته نشده‌اند، و علت هم این است که تاویل هستی‌شناسانه‌ی جدیدی در این مورد ارائه نشده است. اما در تاویل هستی‌شناسانه‌ی خود هایدگر هم روش گام به گام هم‌راه کانت پیش رفتن عملی نشده است، و خود هایدگر هم اشاره‌هایی دارد به این که گاه از متن دور شده، و به قول خودش خشونت‌هایی در حق متن روا داشته است. یکی انگاشتن نیّت کانت و مقصود اصلی متن نادرست است، اما هایدگر جدا از این مبنای نظری نادرست، در عمل کارش را به متن کتاب کانت محدود کرده و اشاره‌ای به نیّت‌های کانت، یا کوششی در کشف آن‌ها از طریق متن‌هایی دیگر ندارد. یعنی، جدا از گفته‌اش، کارش چندان هم کهنه و استوار به هرمنوتیک رمانتیک نیست. برعکس، کتاب نمونه‌ای است از خوانش متنی بنا به توانایی‌های خود متن، و کوشش در کشاندن متن به قلمروهایی تازه که با پیش‌برداشت‌های ناقد خوانا باشد، و درنتیجه، ارزیابی این پیش‌برداشت‌ها نیز محسوب می‌شود.

کتاب هایدگر چهار هدف اصلی دارد: ۱) نمایش آغازگاه کار فکری کانت از خاستگاه متافیزیک. ۲) کوشش در فهم مبانی متافیزیکی کتاب *سنجش خرد ناب* کانت. ۳) فهم تازگی مباحث کتاب کانت بدون از یاد بردن مبنای متافیزیکی‌اش. ۴) کوشش در اندیشیدن به نااندیشیده‌ها در کار کانت. هدف چهارم کار هایدگر را از تاویل ساده و کوشش در فهم مقصودها و منظورهای کانت فراتر می‌برد. از سوی دیگر درکی تازه راهنمای هایدگر است. او در کارنامه‌اش و پشت سر خود *هستی و زمان* را داشت و دیگر با ریزه‌کاری‌های تحلیل بنیادین دازاین به خوبی آشنا بود، و می‌دانست که هستی‌شناسی بنیادین چگونه امکان کشف نااندیشیده‌ها را در کار فیلسوفی دیگر فراهم می‌آورد. هایدگر مدام از پایه‌ها و ستون‌های اصلی کار کانت یاد می‌کرد، و این پایه‌ها را برخلاف منش آشکار فرجام‌شناسانه‌ی کار کانت، در سرچشمه‌ها و اصل‌های آغازین می‌یافت. او یادآور می‌شد که کار مهم کانت فهم مبانی یا بنیادهای شناخت و دانایی بود، و ما هم باید به این مبانی راه یابیم. کانت از متافیزیک «به معنایی خاص» آغاز کرده بود، یعنی از بحثی که به طور خاص به انسان، و نیروی فهم او و... مربوط می‌شود. اما این سرآغاز خود استوار به «متافیزیکی کلی» بود که مساله‌ی آن به توانایی فهم انسان محدود نمی‌شد، بل مدعی طرح و حل مسائل هستی‌شناسانه بود. نظر کانت در مورد داوری و امور ترکیبی و پیشاتجربی و غیره، جز از راه قبول هستنده‌ای خاص ممکن نمی‌شد. نظر کانت درباره‌ی سوژه‌ی استعلایی را باید پیش از هرچیز هم‌چون نظریه‌ای هستی‌شناسانه تاویل کرد. درنتیجه، در آن بخش‌هایی از کتاب هایدگر که رویارویی طرح کانت درمورد سوژه‌ی استعلایی با معضل‌های پدیدارشناسانه‌ی استعلاء مطرح می‌شوند، پیش‌نهاده‌ی هستی‌شناسانه‌ی کانت حتی دقیق‌تر دانسته می‌شوند. به عنوان مثال، تاویل هایدگر از گفته مشهور کانت را در نظر بگیریم. در *سنجش خرد ناب* می‌خوانیم: «من هر شناختی را که نه به برابرایستاها [ابژه‌ها] بلکه به گونهٔ

شناخت ما از برابرایستاها عموماً، تا آن‌جا که این گونه شناخت، پرتوم [پیشاتجربی] ممکن باید باشد، می‌پردازد، ترافرازنده [استعلایی] می‌نامم. دستگاهی از این مفهومها می‌بایستی فلسفه ترافرازنده نامیده شود».[1] هایدگر این گفته را چنین تاویل می‌کند: «به این ترتیب شناخت استعلایی، خودِ هستنده را در خود آن مورد بررسی قرار نمی‌دهد، بل امکان فهمِ مقدماتیِ هستی هستنده را پژوهش می‌کند. مساله‌اش گذر خرد و فرارویِ آن به سوی هستنده به آن شکلی است که تجربه بتواند با آن به شکلی درست، هم‌چون ابژه‌ی ممکن خود، روبرو شود» (ک:۲۰). نمونه‌ی دیگر، بحث هایدگر از مفهوم «چیزِ درخود» کانتی است. هایدگر آن‌چه را که بیشتر اندیش‌مندان و مفسران کانت هسته‌ی نهایی غیر قابل شناخت معرفی کرده‌اند، که اشاره به جهانی است که هرگز بازشناختنی نیست (شوپنهاور) به شکلی دیگر مطرح می‌کند. او به یاری یکی از آخرین نوشته‌های کانت که پس از مرگ فیلسوف منتشر شد، تاکید می‌کند که چیز در خود، چیزی متفاوت از شکل ظهور نیست، بل همان امر ظاهرشده است که از سویه‌ای متفاوت مطرح می‌شود و به چشم نمی‌آید. آن‌چه «در پسِ شکلِ ظهورِ قرار گرفته» امر تازه‌ای نیست، و چیزی دیگر فراسوی شکلِ ظهور نیست، بل امری است پنهان و هنوز آشکارناشده. امر ناشناخته‌ی کانتی این پرسش را مطرح می‌کند که من چگونه می‌توانم هستنده‌ای را که خودم سازنده‌ی آن نیستم بشناسم، و باخبری شهودی از آن به دست بیاورم (ک:۴۳). هایدگر نشان داده که چنین پرسشی و چنان مفهومی، ناگزیر شهود و تخیّل را پیش می‌کشد. ما در بررسی **سنجش خرد ناب** ناگزیریم که به پیش‌انگاشت‌ها و مبانی متافیزیکی کار کانت دقت کنیم، و همین ضرورت ما را به سوی دیدگاه‌های هستی‌شناسانه‌ی او راهنمایی می‌کند.

---

۱. ا. کانت، سنجش خرد *ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۲.

۸. کانت و هستی‌شناسی

نوکانتی‌ها مایل نبودند که برداشت ایدئالیست‌های آلمانی از جمله شلینگ و فیشته را از فلسفه‌ی کانت (که به شکلی با مبانی متافیزیکی کار او مربوط می‌شدند) جدی بگیرند، و همواره به کانت هم‌چون آغازکننده‌ی بحثی که مرز میان فلسفه و علم را از میان برخواهد داشت، توجه می‌کردند. هایدگر تاویل تازه‌ای را پیش کشید که هم از برداشت‌های ایدئالیست‌ها، و هم از دستاوردهای نوکانتی‌های دورانش دور بود. او از کانت یکی از نخستین متافیزیسین‌هایی را تصویر کرد که انسان متناهی را پیش می‌کشند. هستنده‌ای که در تاریخ، و محدود به امکان‌های دوران می‌زید. او گفت که مساله‌ی کانت ماهیت انسان بود، و نه این نکته که انسان چگونه شناخت یقینی به دست می‌آورد. به تاویل هایدگر، کانت به شیوه‌ی متعارف ایدئالیست‌ها نمی‌پرسید: «چگونه ابژه‌ها به وجود آمده‌اند؟»، و به شیوه‌ای شناخت‌شناسانه هم نمی‌پرسید: «ما چگونه ابژه‌ها را می‌شناسیم؟»، بل می‌پرسید که «ما چرا و چگونه با ابژه‌ها سروکار می‌یابیم؟ چگونه استعلاء می‌یابیم تا با جهان رویارو شویم؟» هایدگر معتقد بود که می‌توان این مساله‌ها را (هرچند که چندان دقیق مطرح نشده بودند) در قلمرو سخن هستی‌شناسانه جای داد. مهم‌تر از این، هایدگر در بخش نهایی کتاب خود طرح اصلی کتاب کانت را نه شناخت‌شناسانه بل هستی‌شناسانه می‌خواند. به گمان او امکان‌های اصیل کتاب کانت در پیش‌بینی تحلیل بنیادین دازاین نهفته بودند، و کسی به آن‌ها توجه نکرد، چراکه پیروان و حتی ناقدان کانت نمی‌توانستند مبانی متافیزیکی کار فلسفی او را هستی‌شناسانه بدانند، و از این زاویه تحلیل کنند. درس‌های ***تاویل پدیدارشناسانه‌ی «سنجش خرد ناب» کانت*** حتی بهتر از کتاب ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** نکته را می‌شکافند. فصل دوم از بخش دوم درس‌ها که به تحلیل امر استعلایی اختصاص دارند به خوبی نشان

داده‌اند که کجا کانت از محدودیت سخن شناخت‌شناسی گذشته است (ت‌ک:۲۳۵-۱۸۸).

سرآغاز بحث کانت نه نیروی شناخت آدمی، بل گوهر اوست. حتی بحث‌های نوآورانه‌ی متفکرانی چون هیوم که پیش از کانت مبنای تجربی خردباوری را مستحکم کرده بودند، موجب نشد که کانت این سرآغاز یا قول خودش «مساله‌ی متافیزیکی خود» را بی‌ارزش بداند، یا مساله‌هایی دیگر (برای نمونه مسائل شناخت‌شناسی) را برتر از آن به حساب آورد. کانت در نخستین گام با تاکید بر کنش متناهی انسان، تصوری از امر نامتناهی را پیش کشید. این‌سان، او هم انسان و هم متافیزیک را در مرکز کار فلسفی خویش قرار داد. کانت شهود اوّلیه و اصیلی را مطرح کرد که از ابژه‌ها ناشی نمی‌شود، بل به آن‌ها وجود می‌بخشد. یک موجود نامتناهی نه نیاز به اندیشه دارد، و نه احتیاجی به متافیزیک و فلسفه. فقط آن هستندگان متناهی که تناهی‌شان مساله‌ای برای آنان باشد، به متافیزیک نیازمند می‌شوند. برخلاف خدایی که بیرون زمان و مدارهای فکری است، ما باید بیاندیشیم. در این حالت است که به گونه‌ای استعلایی به ابژه‌ها دست می‌یابیم. ما باید مفهومی از زمان در سر داشته باشیم تا شهودمان را به مفاهیمی که می‌سازیم مرتبط کنیم. هایدگر می‌گوید که متافیزیک بر دوگونه است: ۱) متافیزیک پیشاهستی‌شناسانه که ما را قادر می‌کند تا چیزها یا ابژه‌ها را تجربه کنیم، و فهمی از هستندگان بیابیم. هرچند این فهم که هم‌نهاده‌ی استعلایی کانت باشد، به ندرت بر ما به وضوح آشکار می‌شود. ۲) متافیزیک هستی‌شناسانه که شرح فیلسوف است از آن هم‌نهاده‌ی استعلایی و از هستی. این هردو شکل متافیزیک از بینش اُنتیک متمایزند.

در مارس ۱۹۲۹ هایدگر در جدلی رودررو با ارنست کاسیرر در داوس بحث را ادامه داد. کاسیرر نوکانتی‌ای بود که از جنبه‌هایی هم از فلسفه‌ی هگل متاثر شده بود، و منش تاریخی مقوله‌های مورد بحث را برجسته

می‌کرد. او می‌نوشت که شکل‌های نمادینی چون زبان، هنر، اسطوره، و دین هم‌ارز علوم اهمیت دارند. نیروی خرد و توانایی آفرینندگی انسان که این شکل‌های نمادین را می‌سازد، به معنایی خاص نامتناهی است. هایدگر با آغاز از تناهی انسان، ادعای کاسیرر را رد می‌کرد. او می‌گفت که حتی ریاضیات و اصول و قاعده‌های منطقی آن از نظر کانت اموری جاودانی نبودند. هم‌چنین کانت بر این اساس کار خود را در زمینه‌ی اخلاق استوار کرد که متوجه شده بود که ما فقط به این دلیل نیازمند قوانین اخلاقی هستیم که متناهی هستیم. کاسیرر که به گونه‌ای پر شور دلبسته‌ی فرهنگ انسانی بود، و ایده‌ای از جاودانگی را در آن می‌جست، ناگزیر باید از راهی غیر از مسیر کانت به محتوای اخلاق می‌پرداخت، و از این زاویه با مساله‌ی آزادی انسان برخورد می‌کرد. هایدگر ادعای کاسیرر در مورد پیروی او از کانت را مردود می‌دانست. هایدگر هم‌چون کانت آزادی را در ناکاملی و تناهی دازاین می‌جست، و هرچند از این‌جا راهش از کانت جدا می‌شد، اما باور داشت که بارها بیش از کاسیرر به مبنای نوآورانه‌ی بحث کانت نزدیک است. در حالی که کاسیرر به توصیف آزادی می‌پرداخت، هایدگر آزادی را در کنش‌ها و فعالیت‌های هرروزه‌ی دازاین، از جمله در طرح‌اندازی‌های او، پیش می‌کشید. در این جدل با کاسیرر هسته‌ی اصلی بحث هایدگر در ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** مدام تکرار می‌شد (ک:۲۳۹-۲۲۶). این نکته را هایدگر سال بعد در درس‌های ***درباره‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه*** مورد توجه قرار داد. با وجود این که کانت دازاین را پیش نکشیده بود (آ:۱۵۴)، و نپرسیده بود که هستی چیست (آ:۱۹۴)، اما بحث را از جایی بارها دقیق‌تر از کاسیرر آغاز کرده بود. کانت نخستین فیلسوفی بود که پس از یونانیان تاویلی از هستن (ousia) را مرتبط با زمان در نظر گرفته بود. هرچند او مساله‌ی مهم را حدود شناسایی انسان دانسته بود، و از هستی‌شناسی بنیادین غافل مانده بود، باز کارش برجسته بود (اس:۱۷۹). کانت راه را برای اندیشیدن به هستی نبسته بود، فلسفه‌ی او

هم‌چون منزل‌گاهی بود در مسیر صعود به کوهی مرتفع. نباید آن را با ستیغ کوه یکی دانست، اما باز هم بالاتر از فلسفه‌ی دیگران بود.

۹. بر سر تخیّل چه آمد؟

در کتاب *کانت و مساله‌ی متافیزیک* هایدگر در مورد چاپ نخست **سنجش خرد ناب** کانت، یادآور شد که او از سه نیرو یاد کرده بود: حس، فهم و تخیّل، و برای مورد سوم که خودش آن را Einbildungskraft خوانده بود، اعتباری خاص هم قائل شده بود، چرا که آن را سرچشمه‌ی دو نیروی دیگر دانسته بود. انسان در اصل موجودی است دارای تخیّل و نه فقط موجودی خردورز. به گمان هایدگر کانت در ویراست و چاپ دوم **سنجش خرد ناب** از این مبنای تازه‌ی فلسفی چشم‌پوشی کرد، و به همان موقعیت سنتی، و برداشت از انسان هم‌چون حیوان عاقل، بازگشت. خرد، این نکته‌ی مرکزی اندیشه‌ی فلسفی مدرن، یک بار دیگر در پیکار با دیگر نیروها پیروز شد، و موقعیت خود را تثبیت کرد. اما حتی در این حالت هم سرآغاز بحث کانت نه نیروی شناخت آدمی، بل گوهر اوست.

هایدگر در **سنجش خرد ناب** کانت دوگانگی‌ای در فهم از متافیزیک یافت. به گمان او گرایشی به سوی طرح مباحث رها از سنت متافیزیک، با گرایش دیگری که تسلیم شدن به این سنت است در کتاب کانت هم‌راه شده‌اند. این فضیلتی است در کار کانت که برخلاف دیگر فیلسوفان مدرن، به یک‌باره تسلیم متافیزیک مدرن نشده بود. هایدگر نکته‌ی مهم در این بحث را چنین معرفی کرده است: آیا از نگاه کانت دو اصل بنیادین برای تجربه و شناخت آدمی وجود دارد یا سه اصل؟ هایدگر می‌نویسد که در ویراست نخست **سنجش خرد ناب** سه اصل یعنی حس، فهم و تخیّل، مطرح شده‌اند، اما در ویراست دوم تخیّل حذف شده، و فقط دو اصل حس و فهم مطرح شده‌اند. حس آن نیروی دریافت‌کننده‌ای است که ابژه‌ها با آن فهمیده و از هم متمایز می‌شوند، و فهم نیروی درونی و

خودانگیخته‌ای است که به اندیشه درمی‌آید: «شناخت ما از دو سرچشمهٔ بنیادین ذهن ناشی می‌شود، که نخستین آنها این است که نصورها را دریافت کند (اندرپذیرندگی تاثرها)، و دومین آنها این قوه است که بوسیلهٔ آن تصورها یک برابر ایستا را بشناسد (خودانگیختگی مفهومها).[1] بنا به متن ویراست دوم که در بالا آمد حس و فهم دو نیرو یا سرچشمه‌ی تجربه‌ها و شناخت‌های ما محسوب می‌شوند، و فقط این دو هستند و بس: «ما فزون بر این دو سرچشمه شناخت، سرچشمه‌ای دیگر نداریم».[2] اما باید به یاد داشت که باور به دو سرچشمه، یگانه موضع کانت در کار فلسفی‌اش نبود. در ویراست نخست **سنجش خرد ناب** می‌خوانیم: «ولی سه سرچشمهٔ اصلی (توانایی یا قوهٔ نفس) وجود دارند که شرط‌های امکان هرگونه تجربه را در خود می‌گنجانند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوهٔ دیگر ذهن مشتق شوند که عبارتند از: حس، نیروی انگارش و خوداندریافت».[3] «انگارش» و «خوداندریافت» گزینش‌های مترجم متن فارسی است، و من در بالا از این دو با عنوان تخیّل و فهم یاد کرده‌ام. می‌بینیم که کانت در ویراست نخست، تخیّل را هم‌چون یکی از سرچشمه‌های تجربه و شناخت انسانی پیش کشیده، و آن را هم‌ارز با فهم و حس آورده است. به گمان او تخیّل نیرویی درونی و ذهنی است که از هیچ نیروی دیگری نتیجه نمی‌شود، اما در ویراست دوم تخیّل چنین شناخته نشد بل خود یکی از کارکردهای نیروی حسی دانسته شد: «نیروی انگارش [تخیّل] عبارت است از قوه‌ای که بدان وسیله یک برابرایستا حتا بدون حضور آن در سهش متصور شود، حال چون سهش ما سراسر حسی است، نیروی انگارش به مناسبت شرط ذهنی که فقط تحت آن مفهومهای فهم می‌توانند سهشی متناظر داشته باشند، به حسگانی

۱. کانت، پیشین، ص ۱۳۳.
۲. پیشین، ص ۳۸۶.
۳. پیشین، ص ۱۷۷.

تعلق دارد».[۱] در حالی که در ویراست نخست تخیّل مرکز پویای تجربه و شناخت دانسته شده بود، و حتی اهمیت آن بیش از حس و فهم بود، چرا که بنیاد پیشاتجربی شناخت محسوب می‌شد، در ویراست بعدی کنار گذاشته شد. در ویراست نخست می‌خوانیم: «بنابراین گونه‌ای نیروی انگارش ناب هم‌چون یک قوهٔ بنیادین روح آدمی در اختیار ماست که بنیاد هرگونه شناخت پرتوم را تشکیل می‌دهد ... هر دو حد نهایی، یعنی حسگانی و فهم باید به‌واسطهٔ کارکرد ترافرازندهٔ نیروی انگارش به یکدیگر دوسیده شوند...».[۲] حتی در ویراست دوم که تخیّل دیگر جای‌گاه نیرویی اصلی را نداشت باز به اهمیت آن به شکلی دیگر اعتراف شد. کانت از فعالیت هم‌نهاده‌ها یادکرد که نتیجه‌ی تخیّل است.[۳] اما به هرحال، دیگر تخیّل یکی از نیروهای اصلی شناخت نیست. در **سنجش نیروی داوری** تخیّل با خرد در احساس امر متعالی همکاری می‌کند، اما این بحثی دیگر است که از قلمرو بحث ما خارج است.[۴]

خواننده‌ی کتاب کانت به خوبی می‌داند که هدف مهم و جسورانه‌ی او فهم حدود شناخت انسانی بود، و به گمان بسیاری از تاویل‌گران اندیشه‌اش، او می‌خواست روشن کند که شناخت انسان‌ها تا چه حد قطعی است. هایدگر می‌گوید که کانت برای دریافت این نکته نخست باید تصوری هستی‌شناسانه از نیروی فهم انسان ارائه می‌کرد. نقش برجسته‌ی نیروی تخیّل انسان، در بنیان نهادن چنان نگرش هستی‌شناسانه‌ای بود. تخیّل نمایانگر مفاهیم بنیادینی چون تناهی انسان، و طرح‌اندازی‌های او، و درنتیجه آزادی انسانی بود. کانت مساله‌ی اصلی را تناهی و محدودیت

---

۱. پیشین، ص ۲۲۲.
۲. پیشین، ص ۲۰۲.
۳. پیشین، ص ۱۵۷.
۴. در این مورد بنگرید به:
J. Llewelyn, *The Hypocritical Imagination, Between kant and Lévinas*, London, 2000.

بنیادین شناخت انسانی دانسته بود. از نظر او حدود شناخت از همان سرچشمه‌ای نتیجه می‌شوند که خود شناخت به آن تعلق دارد، یعنی هستن انسان هم‌چون هستنده‌ای متناهی. به گمان هایدگر، با کار کانت مساله‌ای مهم وابسته به فهم تناهی انسانی پدید می‌آید: شناخت انسان روشنی‌ای است در دل ناروشنی‌ها و ناشناخته‌ها (ک:۲۸-۲۷،۴۶-۴۵). متوجه می‌شویم که این‌گونه، گذری آرام به قلمرو هستی‌شناسی صورت گرفته است. برداشت کانت از شناخت، تبدیل به ادراکی هستی‌شناسانه از تناهی اگزیستانسیال آدمی شده است. اگر ما بخواهیم تناهی بنیادین شناخت را بشناسیم باید تناهی بنیادین شهود، و اندیشه، و تناهی بنیادین دازاین، را بررسی کنیم. شهود انسانی محدود است، زیرا پذیرا و منفعل است، و نه آفریننده و سازنده. همواره باید موضوع آن داده شده باشد. شهود فقط می‌تواند متوجه یا ملتفت ابژه‌ای باشد که پیشاپیش آن‌جا باشد، تا به شیوه‌ای انفعالی از آن متاثر شود. کانت این شیوه‌ی انفعالی یا دریافت‌کننده را حس نامید. حس به طور بنیادین پذیراست و وابسته به ابژه‌ای که از پیش در برابر انسان قرار گرفته است.[1] کارکرد اندیشه نیز میانجی‌گری یا بازنمایی آن‌چه داده شده است (آن‌چه آن‌جا حاضر است) در شهودی محدود و متناهی است. اندیشه تعیین می‌کند که موضوع شهود یعنی ابژه، چنین و چنان است. آن را به یک نظام مناسبات می‌کشاند، و درنتیجه آن را گشوده و دسترس‌پذیر می‌کند. فقط آن هستنده‌ای که دانایی‌اش ریشه در شهودی محدود و متناهی داشته باشد، هستنده‌ای به زبان کانت دارای حس، نیازمند بازنمایی ابژه هم‌چون این امر یا آن امر است. فقط چنین هستنده‌ای می‌اندیشد (ک:۳۰،۳۴).

کانت تاکید دارد که تمامی شناخت تجربی مستلزم شناخت پیشاتجربی است که در ذهن انسان بنیاد دارد (ک:۲۲-۱۴). این نکته در هستی

---

۱. کانت، پیشین، ص ۹۹.

و زمان هم آمده است (ه‌ز:۵۴-۵۳). در بحث بنیادین کانت در ویراست نخست ***سنجش خرد ناب*** مفهومی که او از پیشاتجربی (به دلیل تاکید بر شهود و تخیّل) ارائه می‌کرد، بسیار نزدیک بود با مفهوم هستنده‌ی پرتاب‌شده‌ی در جهان که طرح‌انداز است. یعنی در هردو مورد دانایی انسانی فقط نتیجه‌ی تعمق علمی سوژه دانسته نمی‌شد. این برداشت کانت هنوز ابتدایی و ناروشن بود، و به طور کامل دانسته و مطرح نشده بود، و او در پیش کشیدن شهود، تخیّل، فهم، و حس به موقعیت هستی‌شناسانه‌ی دازاین توجه کافی نکرده بود. شهود انسانی در بنیاد خود استوار است به اندیشه، و اندیشه‌ی انسان هم در اصل جهت‌گیری دارد به سوی شهود. هر یک به شرط رابطه با دیگری آن است که هست. هردو لحظه‌هایی از فعالیت متحد اندیشه ـ شهود هستند. این لحظه‌ها یا عوامل نمی‌توانند به تنهایی شناخته و فهمیده شوند. کوشش ما در جدا کردن آن‌ها از یک‌دیگر، ما را در فهم سازوکار دانایی ناتوان‌تر خواهد کرد (ک:۶۱). هایدگر این هم‌راهی شهود و اندیشه را به زبان کانت کارکرد تخیّل استعلایی معرفی کرده است. تخیّل دارای این منش یکه است که هم مثل حس پذیرا، و هم مثل فهم خودانگیخته است. از این‌رو، حس و فهم به سان کارکردهای آن نمایان می‌شوند، و توجه به جنبه‌ی مستقل هریک از آن‌ها، ما را به بی‌راهه می‌کشاند (ک:۱۱۹، ۱۲۶).

در ویراست نخست ***سنجش خرد ناب***، ما ناچار می‌شویم که اولویّت تخیّل استعلایی را در تجربه و شناخت انسانی بپذیریم. اما در ویراست دوم مشاهده می‌کنیم که در کار فلسفی کانت دگرگونی‌ای شکل گرفت. تخیّل صرفاً محصول و معلول کنش فهم، دانسته شد. این است که به جای تخیّل، خرد و فهم مقام مرکزی را یافتند. دیگر فهم استوار به «قوه‌های شناختی» که در مقدمه‌ی ویراست نخست[1] از آن یاد شده بود، دانسته

---

۱. پیشین، ص ۱۶.

نشد. توضیح و تبیین تجربه فقط به قدرت هم‌نهاده‌ی پیشاتجربی فهم بازگشت، و منطق بر همه چیز حاکم گشت. حتی شهود هم از قلمرو حس به قلمرو منطق منتقل شد (ک:۷۹). تخیّل بی‌اعتبار و موضوع منطق دانسته شد (ک:۱۴۳). هایدگر اما، هم‌چنان پافشاری کرد که تخیّل سرچشمه‌ی وحدت‌بخش حس و فهم است. همان است که زمانی کانت آن را «ریشه‌ی مشترک ولی ناشناخته برای ما» خوانده بود.[1] آن ریشه‌ی حس و فهم که آن‌ها را متحد می‌کند، برای ما ناشناخته است. نه به معنای چیزی که هرگز با آن روبرو نشده‌ایم، بل به عنوان چیزی که آن را به طور نادرست تاویل کرده، و چنین پنداشته‌ایم که آن را شناخته‌ایم. هایدگر تاکید می‌کند که امر ناشناخته آن نیست که ما به طور مطلق چیزی درباره‌اش ندانیم، بل آن است که درباره‌اش پرسشی نداریم، و از راهی در شناخت آن پیش می‌رویم که آن را برای ما مبهم‌تر و گیج‌کننده‌تر می‌کند (ک:۱۶۶). کانت برای شناسایی آن ریشه‌ی مشترک اما ناشناخته بسیار تلاش کرد، و آن را تخیّل دانست، یعنی امری اساسی که مرتبط است به ناپوشیدگی چیزها. اما در ویراست دوم از این راه درست بازگشت، و به راه متعارف و پذیرفته‌شده در سنت متافیزیک گام نهاد، حکومت خردورزی مدرن را پذیرفت، و حقیقت را بیش از گزاره‌ای در هم‌خوانی با امر واقعی ندانست. درست هم‌چون افلاطون که نخست با ناپوشیدگی آغاز کرد، اما تسلیم قلمرو ایده‌ها شد: «کانت از مسیر ناشناخته و پیش‌تر نیازموده‌اش بازگشت» (ک:۱۶۶،۱۷۳، هز:۴۵). آن «ریشه‌ی ناشناخته برای ما» که کانت پیش کشید، همان نیروی ناشناخته‌ی هستی است که بنیاد تمامی هستن ما، شناخت‌ها و طرح‌اندازی‌های ماست، اما از آن با خبر نیستیم. این همان پنهان‌گری‌ای است که از آنِ آشکارگی است و موجب برگشودگی هم خواهد شد. بی‌خبری‌ای است زاینده‌ی خبر، رازی است که می‌تواند دانایی را بسازد.

---

۱. پیشین، ص ۷۲.

فراموشی یا lêthe است که به ناپوشیدگی یا alêthéïa معنا می‌دهد، و در دل آن نهفته است. در فلسفه‌ی پراتیک کانت نیز می‌توان این راز را مشاهده کرد. آن «حریم» که قانون‌ها و قاعده‌های اخلاقی دارند به مفهوم هایدگری روحیه در هستی‌شناسی بنیادین نزدیک‌اند. پیش‌شرط، و بایستگی فهم که کانت پیش می‌کشد همانندی در هستی‌شناسی بنیادین دارد. هایدگر نوشته که «تخیّل استعلایی همان ناشناخته‌ی ناآرام است» (ک:۱۶۹). در *درباره‌ی گوهر بنیاد* برداشت کانتی از تخیّل استعلایی هم‌چون «از خود پیش رفتن به سوی نیستی یا هیچ» دانسته شد (ر:۱۲۵-۱۰۷). امری که هایدگراز آن با عنوان **sichhineinhalten in das Nichts** یاد کرده، این است که ما در هر طرح‌اندازی، خود را درگیر امر ناشناخته می‌کنیم. یعنی نمی‌توانیم به دقت تعیین کنیم که سرانجام کارمان چه خواهد شد. از این‌رو، ناآرام هستیم. در تخیّل تجربی ما به سوی هستنده پیش می‌رویم، در حالی که در تخیّل‌استعلایی ما به سوی امکانی پیش می‌رویم که می‌تواند به فهم هستی‌شناسانه‌ای منجر شود، یا نشود. ما به سوی امکان حضور پیش می‌رویم. این امکان، یا حضور، می‌تواند به هیچ و نیستی بیانجامد. تخیّل آفریننده در مقابل چیزی قرار می‌گیرد که نیستی نیست، اما نیستی را در دل خود دارد. درست هم‌چون alêthéïa . تخیّل سازنده‌ی آن فاصله‌ای است که برای حضور ضرورت دارد. شاید به همین دلیل کانت هم در بحث از زمان و مکان از نیستی یاد کرد: «مکان ناب و زمان ناب که البته چیزهایی‌اند هم‌چون صورت‌های سهیدن ولی خودشان برابر ایستاهایی نی‌اند، که سهیده می‌شوند».[۱]

تخیّل استعلایی کانت وحدت پذیرندگی و خودانگیختگی در تجربه‌ی انسانی، سرچشمه‌ی زمان، و خویشتن بودگی است. زمان و خویشتن از هم جداشدنی نیستند. هایدگر نیز در بحث از زمان‌بودگی دازاین به چنین

۱. پیشین، ص ۳۸۲.

نتیجه‌ای رسیده بود.[۱] به همین دلیل در ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** می‌نوشت: «خویشتن نابِ متناهی به طور بنیادین در منش خویش زمان‌بودگی دارد ... زمان و «من می‌اندیشم» دیگر برابر یک‌دیگر و علیه هم قرار نگرفته‌اند ... [بل] یکی هستند» (ک:۱۹۶). خویشتن بودن به‌گونه‌ای بنیادین زمان‌بودگی است (ک:۱۹۵-۱۹۳). زمان و خویشتن، یا طرح‌اندازی دازاین و زمان‌بودگی از نظر هایدگر یکی هستند. دازاین چون در زمان است و در زمان چیزها را می‌آزماید، و از چیزها متاثر می‌شود، می‌تواند «خویشتن» باشد. بازنمود جز طرح‌اندازی زمانی نیست. زمان سرچشمه‌ی اصلی محدودیت و تناهی دانایی و شناخت است (ک:۲۰۴-۲۰۱). هایدگر به صراحت نوشته: «اصیل‌تر از خود انسان تناهی انسان در خود اوست» (ک:۲۳۹). کانت هرچند چنین صریح و با این دقت، از نکته یاد نکرده بود، اما برداشتی همانند، راه را برای او گشوده بود تا انسان را متناهی، پذیرا، زمان‌مند، و وابسته به هستندگانی که خود او نیستند، بداند (ک:۲۳۷-۲۲۳). آن‌چه در ***هستی و زمان*** به صراحت آمده این است که انسان به طور بنیادین زمان‌بودگی است، و به خاطر تیمار و توجه‌اش به هستی، و نیز به خاطر توجه‌اش به هستن ابژه‌ها، همواره متاثر از هستندگانی جز خودش است، و هستن او طرح‌اندازی‌های زمانی است، و در ناپوشیدگی هستی می‌زید. این برداشت در ویراست نخست ***سنجش خرد ناب*** نهفته است. اما در ویراست دوم این کتاب، کانت به جای آن خرد انسان را نیرویی استعلایی خواند و با فهم و حس هم‌چون ریشه‌ای دوگانه‌ی تجربه و شناخت روبرو شد. فهم یک سازندگی معمارانه‌ی بیرون زمان ارزیابی شد، منطق اولویت یافت. مقوله‌های فهم و ایده‌ی خرد ناب، شرایط فهم واقعیتی که خارج از ذهن وجود دارد، دانسته شدند، و شناخت نه طرح‌اندازی بل داوری معرفی شد. این‌گونه، زمان از هستن جدا شد. هر تجربه‌ای بنا به الگوی

---

۱. ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل‌های ۱۶ و ۱۷.

سوژه/ابژه مطرح شد. حقیقت رابطه‌ای میان گزاره‌ای با امر واقعی انگاشته شد، و امر واقعی مستقل از انسان، امری جاودانه، قطعی، و شکل گرفته خوانده شد. کانت که به سوی آن پیش می‌رفت که انسان را همان زمان‌بودگی مطرح کند، و از سنت متافیزیک که انسان را بر حسب خویشتن یا گوهر فرضی تعریف می‌کند دور شده بود،، حرکت خود را متوقف کرد، و بحث را در ویراست دوم ***سنجش خرد ناب*** در سنت متافیزیکی پوشاند، و به دامان متافیزیک یونانی و شکل‌های مدرن آن بازگشت. به قول هایدگر «در سنگر مستحکم متافیزیک سده‌ها» پناه و آرام گرفت. هم‌چون بقیه اندیشید، و نوآوری‌هایش در منطق مبانی متافیزیک جای گرفت. ناپوشیدگی چیزها یک بار دیگر به سود ایده کنار زده شد. ایده هم‌چون چیز ناشناختی و چیز در خود شکل گرفت و تجلی ایده‌ها هم‌چون شکل ظهور نمایان شد. شناخت به شناخت امور «حاضر در دست» کاسته شد. فهم بازگشت کانت به سنت متافیزیک سبب شد که هایدگر فهمی تازه از متافیزیک بیابد، و از آن پس، دیگر با نظری منفی با متافیزیک روبرو شود.

فصل ۴

گوهر، بنیاد، نیستی

۱. سه واژه

در بحث از انتقادهای هایدگر به بینش و سخن متافیزیکی سه مفهوم مهم مطرح‌اند که باید به دقت شناخته شوند. این سه عبارت‌اند از گوهر، بنیاد و نیستی. این سه در سخن پسامتافیزیکی، یعنی آن سخن اندیش‌مندانه‌ای که به هستی و «رویدادِ از آنِ خود کننده» توجه دارد، به کار می‌آیند، و باید آن‌ها را از بار معناهای متافیزیکی‌شان آزاد کرد. هایدگر بارها از این اصطلاح‌ها به معنای تازه‌ای که خود به آن‌ها بخشیده بود، سود برد، و توجه به استفاده‌ی او از این واژه‌ها جالب و آموزنده است، زیرا نشان می‌دهد که مقصود او از ویرانگری نه نابود کردن و کنار گذاشتن بل استفاده از توانایی‌های هنوز نشکفته‌ی پدیدارها بود. در عین حال با دقت به کار هایدگر در مورد این سه واژه درمی‌یابیم که خود او چگونه با سنت بحث فلسفی و هستی‌شناسی کهن روبرو می‌شد.

۲. گوهر

هایدگر واژه‌ی Wesen به معنای «گوهر» را به معنای متعارف آن یعنی آن‌چه سبب می‌شود تا چیزی چنان که هست، باشد، به کار نمی‌برد (لفظ

لاتین essentia درست به این معنا به کار می‌رود)، بل آن را به «آن‌چه خود را پیش می‌برد و کامل می‌کند، آن‌چه گردآورنده است» مرتبط می‌کرد، و باور داشت که ریشه‌ی یونانی Genos هم چنین معنایی داشت. درنتیجه، او معنای یونانی énergéïa را در این مورد کاراَ می‌دانست. در عین حال همواره یادآور می‌شد که لفظ ousia یونانی پس از پیدایش سخن متافیزیکی هر دو معنای «هستی» و «گوهر» را یک جا بیان می‌کرد. هایدگر در بحث از دازاین در ***هستی و زمان*** تلاش در فهم «گوهر دازاین» را نادرست دانسته و نوشته بود که دازاین همواره در پی ساختن خود در طرح‌اندازی‌هاست، و درنتیجه، دارای گوهر یکه، نهایی، و ذات‌باورانه‌ای نیست. او می‌پرسید که چرا ما همواره در پی فهم گوهر برمی‌آییم، و حتی «فهم گوهری» را بزرگ می‌داریم؟ پس از دوران دگرگونی نیز او می‌پرسید که چه رابطه‌ای میان مفهوم گوهر با نگرش متافیزیکی برقرار است؟ در زبان آلمانی واژه‌ی Wesen که به معنای گوهر می‌آید، طبیعت درونی یا اصلِ یک چیز است. به گمان هایدگر، نگرش متافیزیکی به گوهر، آن را «طبیعتِ بنیادین» و «هستی درونی» معرفی می‌کند، و چنین می‌پندارد که با کشف گوهر (و با قائل شدن به گوهر چیزی) هستی آن را کشف کرده است. از این‌رو، راه و روش کشف گوهر را بزرگ می‌دارد، و توصیه می‌کند.

واژه‌ی آلمانی گوهر یعنی Wesen به عنوان یک اسم، از فعل wesen به معنای «بودن»، «رخ‌دادن»، و «دیرپاییدن» آمده است. ریشه‌ی واژه به معنای «اقامت گزیدن»، «ماندن» و «بودن» بود. واژه‌ی یونانی ousia که پیش از سقراط و افلاطون به معنای «هستی» بود، و پس از آنان به معنای «گوهر» به کار رفت، تاحدودی در همین دایره‌ی معنایی می‌گشت. اما هایدگر با دقت بیشتر واژه‌ی Wesen را از طریق عبارت ارسطویی to ti ên eïnai (به معنای لغوی «آن‌چه بوده است») به معنای رایج «گوهر» مرتبط دانست. منش زمانیِ گذشته، در عبارت ارسطویی مهم است.

هایدگر آن را به معنای «آن‌چه چیزی، پیش از این که تحقق یابد، بوده است» تاویل می‌کرد. یعنی آن‌چه ما پیش‌تر اگر به آن دقت می‌کردیم، در مورد چیزی می‌فهمیدیم، به بیان کانتی گونه‌ای درک پیشاتجربی (ه‌ز:۴۴۱ب). واژه‌ی لاتین essentia در تقابل با existentia مطرح می‌شد. در فلسفه‌ی آغاز سده‌های میانه essentia به معنای «آن‌چه چیزی هست» به کار می‌رفت، و existentia به معنای «چگونگی هستن چیزی» مورد استفاده قرار می‌گرفت. هایدگر با تقابل متافیزیکی میان «گوهر» و «وجود» مخالف بود، و همواره می‌گفت که گوهر را نباید در یک شکل یا حالت آرمانی و فراتاریخی مطرح کرد، و به معنای افلاطونی ایده، یا به معنای مورد نظر لایب‌نیتس از امکان به‌کار برد. هم‌چنین، هایدگر به این برداشت سده‌های میانه که مفهوم گوهر به معنای «آن‌چه می‌تواند هستی یابد» به کار می‌رفت، انتقاد داشت.

در *هستی و زمان* واژه‌ی Wesen بسیار کم به کار رفته، و بیشتر در ترکیب‌ها آمده است (ه‌ز:۷۵،۱۵۲ب،۱۶۴،۴۴۴). هایدگر از بار کهن این واژه، و سنت کاربردش در ایدئالیسم آلمانی نگران بود. به جای آن، به‌گونه‌ای هشداردهنده، واژه‌ی Essenz را به کار برد، که آن را در تقابل با واژه‌ی لاتینی essentia کارآ یافته بود (ه‌ز:۱۵۲پ). هایدگر هرگز در *هستی و زمان* از «گوهرِ هستی» یاد نکرد. او با پدیدارشناس بزرگی چون ماکس شلر هم‌نظر بود که «گوهرِ هستی وجود ندارد، زیرا گوهر بودن خود وجهی از هستی است».[1] پس از دوران دگرگونی، هایدگر واژه‌ی Wesen را به صورت مستقل، در ترکیب‌های فراوان، و حتی در عناوین نوشته‌ها و خطابه‌های خود به کار برد. برای مثال بارها از فعل wesenserhellung به

---

1. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, nol.9, ed. M. frings, Bern, 1976, p.285.

نکته را از منبع مقابل نقل کرده‌ام:

M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, London, 1999, pp.52-53

معنای «آشکار کردن گوهر» سود جست، یا در درس‌های ۱۹۳۰ ***درباره‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه*** از «روشن کردن گوهر آزادی» یاد کرد، و مقصودش «فهم آن‌چه آزادی است»، و «فهم امکان درونی آن‌چه هستنده‌ای هست، و بنیاد آن امکان درونی» بود (آ:۲۰،۱۷۴-۱۷۳). مثال دیگر، حتی مشهورتر است، و آن بحث هایدگر از «گوهر حقیقت» است، و کوشش او در نشان دادن منش تاریخی آن، و تفاوتی که در دوره‌های گوناگون در برداشت از گوهر حقیقت پدید آمده است (ر:۱۵۵-۱۳۶، اس:۱۲، ن-۱:۱۴۷ب). مثال مهم دیگر اشاره‌ی هایدگر است به «گوهر شعر» که هلدرلین آن را نمایان کرد، و این نیز گوهری تاریخی است (ه:۶۳-۳۹). هایدگر نه فقط واژه‌ی Wesen را در نوشته‌های پس از دوران دگرگونی فراوان به‌کار برد، بل حتی فعل wesung را به معنای «گوهر یافتن» ساخت. او از معنای متعارف «گوهر» در فلسفه بسیار دور شد، و حتی باید گفت که از معنای یونانی آن هم فراتر رفت. خودش هم نوشت که هرگاه ما معنایِ فلسفی متعارف «گوهر» را زیر سئوال ببریم، با پرسشی که سده‌هاست از یاد رفته روبرو خواهیم شد: «چه چیز هستنده‌ای را هست می‌کند؟»، «چه چیز برای هستنده گوهر می‌سازد؟». گوهر، این‌سان، واژه‌ای در روشن‌گری هستی می‌شود. هایدگر از واژه‌ی wesung معنای دیگری را هم در نظر داشت: آن‌گاه که هستی روی می‌دهد، که بیش و کم همان Ereignis به معنای «رویدادِ از آنِ خود کننده» است که در فصل ۵ به آن خواهم پرداخت. هایدگر در ***ادای سهمی به فلسفه*** نوشت: «رخداد (Geschehnis) حقیقتِ هستی، گوهر یافتن (wesung) است» (اس:۲۰۲). در همان کتاب به صراحت گوهر یافتن را منحصر به هستی دانست (اس:۲۰۳)، و نوشت: «گوهر یافتن یعنی راهی که در آن هستی هست، یعنی هستی است» (اس:۲۰۱،تاکید از من است). در واگویه‌ی بالا، هایدگر دومین بار که واژه‌ی «هستی» را به کار برده، آن را به شکل Seyn نوشته است. هستی به این معنا نباید نام انگاشته شود، و بیشتر منش فعل دارد. نباید

گفت که «چیزی هست»، بل باید گفت که «چیزی هستی می‌یابد» (اس:۲۰۱).

این تفاوت در نگارش هستی از sein به Seyn مهم است و فقط نمایانگر تاکید بر «هستی» نیست، بل در خود بیان دو رویکرد متفاوت به هستی است. درنتیجه، بد نیست که در مورد این نکته بیشتر بیاندیشیم. هایدگر در دوره‌ی نخست کار فکری‌اش، یعنی پیش از دوران دگرگونی، از هستی هم‌چون امری کلی که نباید آن را فقط با هستی تمامی هستندگان یکی انگاشت حرف می‌زد. اما در آثار پس از دوران دگرگونی به شکرانه‌ی مفهوم «تاریخ هستی» و تدقیق معناهایی چون حقیقت و متافیزیک او آزادانه‌تر به هستی اندیشید. برای نمونه، در مقاله‌ی «شاعران به چه کار می‌آیند؟» در مورد ریلکه، که به سال ۱۹۴۶ نوشت، از دو هستی یاد کرد. یکی هستی به معنای هستندگان در کثرت آن‌ها، و در تمامی سویه‌های‌شان، و دیگری هستی به معنای امری یکسر ناشناخته (ش‌ر:۱۲۴). این معنای دوم به «سویه‌ی دیگر» افق هوشمندی و دانایی ما باز می‌گردد (گ‌ا:۶۵-۶۴). معنای نخست قابل فهم است و تا حدی و به شکل‌هایی بیان می‌شود (ه‌ز:۱۵۲)، اما معنای دوم قابل فهم نیست (ر:۱۸۰)، و دست نیامدنی است (ه‌ا:۱۳۶). آیا این معنای دوم همان است که با Seyn بیان می‌شود؟ یا این که Seyn فقط درک تازه‌تری از همان هستی یعنی معنای نخست را نمایان می‌کند؟

از این‌جا به بعد هایدگر برداشتی تازه از «گوهر» را پیش کشید. برای مثال نوشت که واژه‌ای چون hauswesen معنای تازه‌ای دارد: تبدیل به خانه شدن، یا راهی که در آن خانه به هستی امکان می‌دهد، چنان‌که ما در این جهان خانه‌ی خود را می‌یابیم. یا هستی در زبان خانه‌ی خود را می‌یابد. وقتی هایدگر می‌نویسد که «گوهر زبان، گوهریابی است» (دز.۹۴ب)، روشن است که مقصودش از نخستین شکل گوهر در این عبارت اسم و از شکل دوم فعل است. حتی هایدگر از Unwesen یعنی «ناگوهر» نیز یاد کرده است. ناگوهر به معنای هستنده‌ای است که «نتواند

گوهر یابد»، مثل جهان ما که دیگر به معنای خانه‌ی ما نیست، یا زبان هرروزه که امکان بیان نکته‌های هستی‌شناسانه را محدود کرده است. اما نکته‌ی حساس این است که ناگوهری بخشی از گوهریابی است (ن:۲۰۴)، حتی تیمارداشت هم ناگوهر خود را دارد: بی‌دقتی، بی‌توجهی، دل‌نامشغولی (اس:۲۵).

۳. گوهر و متافیزیک

مفهوم گوهر در سخن متافیزیکی پیشینه‌ای دارد که به ارسطو بازمی‌گردد. او نشان داد که ما به طور معمول صفت‌ها یا مشخصه‌هایی را به اموری یا چیزهایی نسبت می‌دهیم. می‌گوییم این پرده سفید است، این گربه ناقلاست، این دارو بدمزه است و غیره. هر آن‌چه به آن نسبتی می‌دهیم موضوع است. موضوع خواه اتم باشد یا کهکشان، می‌تواند مورد پرسشی قرار گیرد. حتی امور خیالی هم موضوع‌اند با محمول‌هایی، برای مثال ناتاشای *جنگ و صلح* زرنگ، سرزنده و تاحدودی زیباست. موضوع چون هستنده‌ای است که مشخصه‌هایی، صفت‌هایی، و توان‌مندی‌هایی دارد. هر هستنده بنا به گوهر خود (ماهیت‌اش) دارای صفت‌هایی است. از آب چشمه نمی‌توان توقع داشت که جامد باشد. وظیفه‌ی ما شناختن این گوهرهاست. گوهر هستنده را به جای هستی آن مطرح کردن با ارسطو استوار شد، و هایدگر آن را یک مبنای بنیادین سخن متافیزیکی دانست. ارسطو توان‌مندی‌ها را پیش کشید، دارو دارای این توانایی است که بیماری را معالجه کند. وقتی من مشاهده می‌کنم که کسی با خوردن این دارو به خواب رفته، می‌گویم که این دارو دارای توانایی خواب کردن است. من توانایی مایعی را در حل کردن فلزات می‌شناسم. آن مایع را اسید می‌خوانم، و این توانایی را هم‌چون یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های آن معرفی می‌کنم. این مبنای نظری ارسطویی که مرا فراتر از مشاهده‌ی امور واقع می‌برد، و به من امکان کشف توان‌مندی‌ها و پیش‌بینی‌ها را

می‌دهد، از دستاوردهای متافیزیک ارسطوست. من منتظر نمی‌مانم که یک سواری مرا زیر بگیرد تا توانایی آن را برای کشتن خودم دریابم، بل از مقابل خطر سواری می‌گریزم. هایدگر منکر این نکته‌ها نمی‌شود. اما انحراف اصلی را برجسته می‌کند: چرا هستی مورد سئوال قرار نگرفته است؟ ارسطو دانسته بود که هستندگان موقتی، و دستخوش دگرگونی دائم‌اند، به وجود می‌آیند، تکامل می‌یابند و از میان می‌روند. می‌توانند از نظر کمّی و کیفی دگرگون شوند، در مکان دیگری قرار گیرند، و در زمان عوض شوند. چرا با این که دستخوش دگرگونی‌اند ما باز می‌توانیم بگوییم که همان چیزند؟ زیرا دارای گوهر هستند. اما از آن‌جا که ارسطو به هستی نیاندیشیده بود، با این که در فهم واقع‌بودگی از دیگر فیلسوفان پیش‌تر رفته بود، نتوانسته بود که انسان را بشناسد، و از بحث بالا به این نتیجه رسیده بود که انسان دارای گوهر متعیّنی است که باید آن را شناخت. او گفت که سقراط وقتی کودک یا جوان یا سالخورده بود، همان آدم، یعنی سقراط بود. زیرا همواره دارای یک گوهر بود که تا زنده بود از او انسانی خاص یعنی سقراط می‌ساخت. همان‌طور که سیب حتی وقتی فاسد می‌شود باز یک سیب فاسد است و نه یک گلابی فاسد. این گفته‌ها در خود، مشکل‌سازند. پندار گوهر انسان با فیلسوفان، تا سارتر و حتی پس از او باقی ماند. اما مشکل بزرگ‌تر این‌جاست که فهم گوهر، و بحث از آن، در نظر ارسطو، پیروان او، و انبوهی از فیلسوفان پس از او جای بحث از هستی را پر می‌کند.

به گمان هایدگر اندیش‌مندان یونانی پیش از ارسطو و افلاطون، به وسیله‌ی مفهوم «گوهر» بحث از هستی را مسدود نمی‌کردند. فلسفه‌ی نخستین اندیش‌مندان یونانی با تعمق درمورد هستی آغاز شده بود، و بعد به اندیشیدن در معنای تمامیّت آن‌چه هست (ta onta)، یعنی هستنده، یا امر حاضر، و یا اندیشیدن به گوهر امر حاضر، رسید. نکته‌ی مورد نظر نخستین اندیش‌مندان یونانی باخبری از هستی یا eïnaï بود. به نظر هایدگر

در رساله‌ی زیبایی که درباره‌ی مفهوم moîra یا تقدیر در اندیشه‌ی پارمنیدس نوشت، این واقعیت که هستی مساله‌ی اصلی و مورد نظر نخستین فیلسوفان یونان بود، و آنان به جای هستی به هستندگان نمی‌اندیشیدند، همان سرچشمه‌ی پنهانی بود که از آن تقدیر تاریخی غرب آغاز شد (رخ:۳۱۱-۲۷۹). هستی یا eon یا to on خود را بر پارمنیدس و نخستین اندیش‌مندان یونانی آشکار کرده بود، و آنان از هستی یاد می‌کردند (رخ:۲۸۶). اما on و ousia یعنی واژه‌هایی که معنای «هستی» می‌دادند برای آنان همان معنای «گوهر» در متافیزیک را نداشتند. Ousia به معنای گوهر همان هستی بود. اما معنای گوهر که جانشین هستی شود، زاده‌ی سخن متافیزیکی است، و هایدگر تاکید کرد که همبسته‌ی هستی ـ گوهر به عنوان ousia به هیچ‌رو با برگردان لاتین آن یعنی essentia که فقط معنای «گوهر» داشت، و به گوهر هستنده مربوط می‌شد، یکی نبود. در فرهنگ یونانی پس از سقراط و در فرهنگ رومی و لاتینی هستی از قلمرو بحث خارج شده بود. از سوی دیگر، ousia برای یونانیان آن معنایی را هم داشت که واژه‌ی Anwesenheit برای آلمانی‌ها و واژه‌ی «امر حاضر» برای ما دارد. امری یا چیزی که در حضور آن شکی نباشد، امری یا چیزی است که هست. هایدگر می‌پرسد که چگونه می‌توان معنای متافیزیکی حضور را کنار گذاشت، و از هستی یاد کرد؟ او یادآور شده که چنین پرسشی، در اصل، برای نخستین فیلسوفان یونانی مطرح نبود. آنان بحث در مورد تفاوت هستی‌شناسانه را حتی مطرح نمی‌کردند، زیرا نکته‌ی بنیادین این تفاوت برای آنان چنان شناخته‌شده، آشکار و بدیهی بود که بحث درمورد آن زاید و بی‌معنا می‌نمود. برای آنان آن‌چه با واژه‌ی phusis مطرح می‌شد همان هستی بود، و با هستندگان، و حتی با تمامیّت هستندگان، تفاوت داشت، و به همین دلیل یونانیان نیازی به معنای گوهر نداشتند. گوهر هستنده در مبنای فکری متافیزیکی است که به جای هستی دانسته می‌شود، و مفهومی بنیادین دانسته می‌شود. همین مفهوم متافیزیکی است

که سبب می‌شود تا بحثِ از هستنده جای بحث از هستی را بگیرد. آن‌چه حاضر است بررسی می‌شود تا مفهوم حضور دانسته شود. هایدگر نوشته که با این فرض‌ها متافیزیک آغاز شد، و تمرکز بحث بر هستنده، به تدریج دیگر حتی بحث درمورد ماهیت و گوهر آن را تجریدی و زاید نشان داد. ما اکنون می‌توانیم گوهر را به معنایی دیگر «که همان هستی باشد» به کار گیریم. وقتی از «گوهر حقیقت» یا «گوهر زبان» یا «گوهر شعر» یا «گوهر تکنولوژی» حرف می‌زنیم یعنی از راه پژوهش هستی به این امور توجه می‌کنیم.

تاریخ متافیزیک چه زمانی آغاز شد؟ مشهورترین نظر هایدگر در این مورد پیدایش eĩdos یا ایده‌ی افلاطونی است (پ-۲:۱۵۳-۱۴۵). اما باید گفت که این یگانه نظر او در این مورد نبود. در ***هستی و زمان*** اشاره‌ای به پیدایش این تاریخ از زمان پارمنیدس شده است (هز:۲۱۵). همان فیلسوفی که در آثار پس از دوران دگرگونی مهم‌ترین اندیش‌مندی شناخته شد که بیرون قلمرو متافیزیک اندیشیده، و کار کرده است. در پیشگفتار ۱۹۴۹ به ***متافیزیک چیست؟***، یک بار دیگر اشاره‌ای به سلطه‌ی متافیزیک از زمان آناکسیمندرس تا زمان نیچه شده است (ر:۲۸۰، پ-۱:۲۹-۲۸). این مواضع گوناگون فقط ناشی از اندیشه‌های مختلف هایدگر در دوره‌های متفاوت کار فکری‌اش نیستند. درواقع، باید گفت که پیدایش متافیزیک زمان روشنی ندارد. رگه‌هایی از فهم متافیزیکی حتی در کار اندیش‌مندان پیش از سقراط هم یافتنی است. هرچند آنان با تفاوت هستی و هستندگان آشنا بودند، و چنان بار آمده بودند که نمی‌توانستند غیر از آن بیاندیشند. آیا می‌توان گفت که حتی باخبری از تفاوت و تاکید بر هستی کافی نیست که به طور کامل از بند و قید بینش متافیزیکی خلاص شویم؟ رگه‌های متافیزیکی چیستند و به چه مبنایی بازمی‌گردند؟ ***ادای سهمی به فلسفه*** در این مورد سرنخی به ما می‌دهد. سرآغاز اندیشه‌ی غربی برای فهم هستی ضرورت داشت، اما نابسنده بود. «سرآغازِ دیگر»، یعنی آن‌چه پس از متافیزیک خواهد آمد،

شاید بسنده باشد، زیرا تجربه‌ی متافیزیک را شناخته، و معضل‌های ناشی از آن را حل کرده، و پشت سر گذاشته است. در «خطابه‌ی ریاست» در سال ۱۹۳۳ هایدگر اعلام کرد که سرچشمه نه پشت سر ما، بل پیش روی ما قرار دارد. نکته با روش معمولی تاریخی و گاهنامه‌ای دانسته، و حل نمی‌شود. آغاز دیگر، آغاز بعدی روش زندگی و اندیشیدن یونانی نخواهد بود (دز:۳۹). در «سمینار تور» هم هایدگر از رویدادِ از آنِ خود کننده‌ای «که دیگر یونانی نخواهد بود» یاد کرد (پ-۴:۳۰۲). نکته‌ی مهم نه پیشامتافیزیک، بل پسامتافیزیک، یا گذر (Verwindung) از متافیزیک است. اندیشه از متافیزیک خواهد گسست. اندیشه‌ی پیشامتافیزیک با چنین گسستی آشنا نیست. اندیشه‌ی گسسته از متافیزیک فقط از تفاوت هستی‌شناسانه نمی‌آغازد، بل نشان می‌دهد که تاریخ هستی از بنیاد هستنده جداست. این همان چرخش اصیلی است که هایدگر آن را «چرخش رویدادِ از آنِ خود کننده» خواند (اس:۲۸۷-۲۸۶). ما به جای تمرکز بحث بر هستی، و حتی تفاوت آن با هستنده، به یاری «رویدادِ از آنِ خود کننده» بحث را به پیش می‌بریم.

۴. بنیاد

مفهوم «بنیاد» به اندازه‌ی مفهوم گوهر در بینش متافیزیکی اهمیت دارد. هایدگر در این مورد نیز واژه‌ی Grund به معنای «بنیاد» را در آثارش به فراوانی، از جمله در عنوان آن‌ها، به کار برد. او در این مورد نیز خواهان تدقیق کاربرد واژه بود، و چنین می‌نوشت که باید مفهوم «بنیاد» را در هستی‌شناسی بنیادین به شیوه‌ای متفاوت از زبان متافیزیکی به کار برد. هایدگر بارها Grund را با واژه‌ی یونانی archê یکی دانست. این واژه به معناهای «اصل نخست»، «سرآغاز»، «قاعده» و نیز «سلطه» به کار می‌رفت (مآ-۴۹:۷۷، ش:۱۸۱، و دم:۳). واژه‌ی archê یونانی به معناهای «اصل» و «بنیاد»، مفهوم مرکزی متافیزیک است، و پیشینه‌ی تحلیل آن به *متافیزیک* ارسطو

می‌رسد.[۱] بنیاد در برابر archê و aïtion یونانی، در تاریخ فلسفه به صورت‌های گوناگون ratio، Causa، principium، fundus مطرح شده است. شکل‌های مختلف «اصل»، «علت»، و «آغازگاه»، به خود گرفته، و گاه با logos هم‌معنا دانسته شده، و همه‌ی این سرگشتگی‌ها از این‌جا نتیجه شده‌اند که معنایِ اصیل «بنیاد» در پیکر سخن متافیزیکی مطرح‌شدنی نیست. نخست ببینیم که واژه‌ی «بنیاد» در «زبان متافیزیک» چگونه به کار رفته است. لایب‌نیتس یکی از مشهورترین عبارت‌های تاریخ فلسفه را در مورد بنیاد از خود به یادگار گذاشت. او در بند ۴۴ کتاب تئودیسه اعلام کرد: Nihili est sine ratione، یعنی «هیچ چیزی بدون علت [یا بنیاد] نیست».[۲] واژه‌ی ratione که او به کار برد هم به معناهای «علت» و «دلیل» بود، و هم به معنای «بنیاد». لایب‌نیتس با عبارت بالا فقط نمی‌خواست بگوید که در این دنیا چیزی بدون علت نیست، بل کوشش داشت تا نشان دهد که همه چیز دارای «بنیاد» هستند. توجه به معنای بنیاد در متن لایب‌نیتس، نشان می‌دهد که هیچ چیز بدون توضیح نهایی نیست. اصل بنیاد خود وابسته به نظامی از مفاهیم است، و تمامیّتی برساخته از باورهای مرتبط و به هم‌پیوسته محسوب می‌شود. بنیاد را در حکم لایب‌نیتس فقط با توجه به مبانی متافیزیکی می‌توان شناخت، زیرا در اصل با توجه به آن‌ها مطرح شده است. همین نکته که ما علت، توضیح و منطق را مترادف با بنیاد به کار می‌بریم، به یک مبنای متافیزیکی باز می‌گردد. این مبنا، یک اصلِ بنیاد است. از نظر یک مومن، بنیاد، خداست. یک فیلسوف مدرن (هم‌چون هگل) بنیاد را به معنایی دنیایی‌تر مطرح می‌کند، و آن را همان خرد می‌شناسد. از نظر نیچه بنیاد، خواست قدرت

---

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۳۲-۱۲۷. مترجم دانشمند متن فارسی از «مبدء» یا «اصل» در برابر arche یاد کرده است.

2. G. W. Leibniz, *Theodicy*, trans. E. M. Huggard, London, 1952, p.140.

است، خواستی که قلمرو تخیّل و کنش را می‌سازد. در فلسفه‌ی زندگی مفهوم زندگی بنیاد است. شاید بتوان نشان داد که برای نیچه هم، در تحلیل آخر، بنیاد با زندگی به یک معناست.[۱]

در *هستی و زمان* دازاین به معنایی بسیار خاص بنیاد است. او «بنیاد توان‌مندی هستن» است (ه‌ز:۲۸۴). در فلسفه‌ی سنتی انسان دارای بنیاد است. بنیاد همان گوهر اوست. اما برای هایدگر انسان فقط در طرح‌اندازی‌هایش به سوی آن‌چه می‌خواهد بشود، «وجود دارد». آزادی انسان یعنی این که دارای گوهر نیست. گوهرش به آزادی طرح‌اندازی‌هایش وابسته است (ه‌ز:۳۳۱). دازاین «بی‌گوهر» است، و در تناهی و ناتمامی‌اش گوهری ندارد. دازاین در هر رویارویی با «نیست‌بودگی» (Nichtlichkeit) بی‌گوهری خویش را می‌یابد. زمان‌بودگی دازاین همواره از گوهری که پیش روی دازاین است، خبر می‌دهد (ه‌ز:۳۵۲). دازاین می‌خواهد یا می‌کوشد که در طرح‌اندازی‌هایش گوهری بیابد. آیا می‌توان گفت از آن‌جا که همواره پیش روی خویش، و در راه است، هیچ‌گاه بنیادی ندارد؟ چنان که پیش‌تر هم دیدیم این همواره پیش روی خود بودن، می‌تواند دلیلی باشد بر این که بگوییم دازاین بدون گوهر است (و هایدگر هم نکته را پیش کشیده است)، اما آیا برای گفتن این که دازاین بدون بنیاد است، نیز دلیل قانع‌کننده‌ای هست؟ دازاین به عنوان زمان‌بودگی دارای بنیادی زمان‌مند است. دازاین خود برنگزیده که به میان امکان‌ها و جهان پرتاب شود. او امکان‌ها را فقط از آنِ خود فرض کرده است. توانایی‌اش زمان‌بودگی اوست. او هرگز یک امر حاضر ناب نیست. بنیاد زمان‌مند او از او امر حاضر ناب نمی‌سازد. دازاین برون‌بودگی است (ه‌ز:۳۸۶). در *درباره‌ی گوهر بنیاد* سه معنا برای gründen می‌توان یافت: ۱) پایه نهادن. ۲) دستیابی به اصل و گوهر. ۳)

---

۱. در این مورد بنگرید به فصل ششم با عنوان «زندگی و تمامیّت طبیعی» در کتاب زیر:
M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, 1993, pp.168-193.

دستیابی به علت (ر:۱۲۸). در هر سه مورد، دازاین اصل یا بنیاد خود را طرح می‌اندازد. این‌ها اموری از پیش موجود نیستند. دازاین آزادانه طرح می‌ریزد. آزادی بنیاد همه‌ی بنیادهاست (ر:۱۳۴). در ***هستی و زمان*** چنین حکمی نیامده که هستی اصل و بنیاد هستندگان است، اما این عبارت آمده که هستی در تضاد با بنیاد قرار نمی‌گیرد (ه‌ز:۱۹۴). ولی هستی اصل و بنیادی به ما ارائه نمی‌کند. هستی بیان‌ناشدنی یا ناگفتنی (ab-sage) است، بنیادش نفی بنیادهاست. در ***اصل خرد*** هایدگر نوشته که «هستی بی‌بنیاد باقی می‌ماند» (اخ:۲۶۳). هایدگر کوشید تا با مفهوم **Abgrund** یعنی «بی‌بنیاد» به تاریخ متافیزیک پایان دهد. همه چیز را با بنیاد می‌شناسیم. بنیاد با چه شناخته می‌شود؟ بنیاد می‌تواند به «بی‌بنیادی» یا **Abgrund** یعنی «مغاک» (واژه‌ی فارسی دارای ریشه در ادبیات مانوی) دانسته شود. هایدگر هم در ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** و هم در کتاب ***اصل بنیاد*** کوشید تا خرد هم‌چون بنیاد را ناکافی و گیج‌کننده معرفی کند. بنیاد نمی‌تواند خرد باشد زیرا یا به سوژه‌ی خردورز متکی می‌شود، و یا به نیرویی استعلایی هم‌چون روح مطلق هگلی، و یا به مفهوم خدا چنان که اگوستین قدیس پیش کشیده بود. اما مغاک یا بی‌بنیادی چیست؟ هایدگر آن را با آزادی به یک معنا می‌آورد. آزاد بودن یعنی رها بودن از بنیاد، و بی‌بنیادی. این بنیادِ بنیاد است. درنتیجه این گفته‌ی شلینگ که باید گوهر آزادی را یافت بی‌معنا می‌شود. آزادی خلاصی از گوهر است، و به عبارتی بی‌بنیادی است. یکی از متون مهم و کوتاه هایدگر در مورد «مغاک» درس‌های تابستان ۱۹۴۱ با عنوان ***مفاهیم بنیادین*** است. در بند ۱۲ در دومین بخش درس‌ها هایدگر گفته که هر هستنده‌ای می‌تواند به شکلی مورد تردید قرار گیرد. اما هستی چنین نمی‌شود. هستی به ما یقینی کامل می‌بخشد. در هر حالتی که رابطه‌ای با هستنده‌ای بیابیم هستی زیر سئوال نمی‌رود. اما در دقت‌های خود به هستی متوجه می‌شویم که برای این امر یقینی هیچ بنیادی نمی‌توانیم بیابیم. بنیاد هستی بی‌بنیادی است (م‌ن:۸۶-۸۵).

Grund یکی از مهم‌ترین واژه‌ها در آثار هایدگر است. جا دارد که با دقت بیشتری به آن بپردازم. ریشه‌ی آن به معنای «خاک» بازمی‌گردد. هم‌چون خاکی که منبع زندگی و حامی گیاه است. آن‌چه grundlos باشد، یعنی بنیاد نداشته باشد، حامی ندارد، علت و توضیح قانع‌کننده ندارد (م‌آ-۴۹:۷۶). واژه‌ی Grund به واژه‌هایی چون gründen یعنی «بنیادیافتن»، bergründen یعنی «برقرار کردن»، «دلیل آوردن» و «توجیه‌کردن»، ergründen یعنی «به اصل و ریشه‌ی چیزی رسیدن»، شکل داده است. هایدگر هریک از این الفاظ را بارها به کار برده است. هم‌چنین از Ungrund به معنای «بی‌بنیاد»، Urgrund به معنای «بنیاد نخستین» (اس:۲۶۵ب)، و Grundsatz به معنای «اصل» نیز استفاده کرده است. اما واژه‌ی محبوب او Abgründen بود به معنای «زمینی که زیر آن خالی می‌شود»، «زمینی که به پایین کشیده می‌شود». از این‌جا واژه‌ی Abgrund به معنای «مغاک» مطرح می‌شود.

۵. بنیاد در متافیزیک

در فلسفه‌ی پیش از هایدگر Grund در دو نقش به کار رفته بود. یکی در نوشته‌های مایستر اکهارت، یاکوب بومه، و شلینگ در بحث از خدا، و دیگری در نوشته‌های لایب‌نیتس، و همان حکم مشهور او که در بالا آوردم. هایدگر در تاویل گفته‌ی لایب‌نیتس نوشته که او بیشتر Grund را به معنای «علت» به کار برده بود، اما نکته این‌جاست که هرگونه دلیل (Ursache)، یا هرگونه علت، گونه‌ای بنیاد است، اما هرگونه بنیاد لزوماً علت یا دلیل نیست. گزاره‌ی «همه‌ی انسان‌ها میرا هستند» از بنیادی خبر می‌دهد که بنا به آن سقراط میراست. اما این نکته به این معنا نیست که این گزاره علت مرگ سقراط است (اخ:۲۳۹). به همین دلیل، هایدگر اعلام کرده که «با هر امری که در آن علت و بنیاد یکی باشند، باید با شک روبرو شد» (آ:۱۳۶).

نخستین رویارویی جدی هایدگر با لایب‌نیتس در سال ۱۹۲۹ در *مبانی*

متافیزیکی منطق بود. در همان زمان خطابه و بعد رساله‌ی ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** شکل گرفتند. این هر دو در کتاب ***اصل خرد*** در ۱۹۵۷ به کار آمدند. آن‌چه در این کتاب تازه است اشاره‌های هایدگر به تقدیر تاریخی و تاریخ هستی است. نکته‌ای که در دو متن ۱۹۲۹ غایب بود. در آن متن‌ها هایدگر کوشیده بود تا دریابد که چگونه بحث از مفهوم خرد در سخن متافیزیکی تا حد سروکار یافتن با سوژه تقلیل یافت. لایب‌نیتس با تاکید بر زبان و منطق، مرحله‌ای مهم در تاریخ متافیزیک را به اوج رساند. گونه‌ای فرجام‌شناسی متافیزیکی در کار لایب‌نیتس پدید آمد که از همان نخستین صفحه‌ی کتاب هایدگر مورد انتقاد او قرار می‌گیرد. لایب‌نیتس گفته بود که خداوند بر اساس طرح‌هایی و محاسباتی جهان را آفریده است (مم:۲۸). هایدگر این خرد محاسبه‌گر را در کل تاریخ متافیزیک امری مهم و مرکزی می‌شناسد. به همین دلیل مفهوم علت یا بنیاد را در اندیشه‌ی لایب‌نیتس به این برداشت وابسته می‌کند. این محاسبه‌گری که چون نوعی فرجام‌شناسی خود را می‌نمایاند، در نوشته‌های هایدگر در مورد گشتل تکنولوژی اهمیت یافت. جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، در سلطه‌ی مناسبات محاسبه‌گرانه شکل گرفته است. این مناسبات هم‌چون حاکمیت اموری غیر انسانی بر انسان جلوه‌گر می‌شوند. انسان نقشی مهم و تعیین‌کننده در مهار این نیروی بیرونی ندارد. ***اصل خرد*** شرح تکامل اندیشه است از سرآغاز یونانی متافیزیک تا نظام منطق صوری سده‌های مدرن. شرحی است از تکامل اندیشه که استوارست به بررسی هایدگر از تاریخ متافیزیک در آثاری چون نیچه. فلسفه‌ی لایب‌نیتس به گمان هایدگر جای‌گاهی است که در آن فراشد تبدیل اندیشه‌ی متافیزیکی به تحلیل مناسبات مادی ـ تکنیکی می‌تواند روشن شود.

چون به عبارت لایب‌نیتس که هیچ چیز بدون علت (یا بدون بنیاد) نیست، دقت کنیم، بیشتر متوجه دشواری متافیزیک می‌شویم. هیچ چیز چنین و چنان نیست. یعنی هیچ چیز را هم‌چون یک چیز یا هستنده‌ای

متصور می‌شویم که دارای فلان خصلت یا مشخصه نیست. هیچ چیز یا نیستی هم‌چون موضوع گزاره‌ای است که محمولی می‌یابد. در حد زبانی چیزی انگاشته می‌شود. فقط وقتی حکم لایب‌نیتس هم‌چون اصل پذیرفته می‌شود، که پیش‌نهاده‌ی متافیزیکی آن را بپذیریم. این که نیستی را شناخته‌ایم و می‌دانیم که دارای فلان منش نیست. کسی که ادعای شناخت نیستی را داشته باشد، مدعی شناخت هستی هم هست. آن کسی که هستی را هم‌چون بنیاد مطرح کند، گرایش دارد به این که هستی را با هستنده یکی کند. هستنده‌ای که خرد را به کار می‌گیرد، (همان برداشت قدیمی متافیزیکی که انسان را «حیوان عاقل» می‌خواند) هستی است. بنیاد هم‌چون علت یا خرد تاویل می‌شود، و در پیکر محاسبه‌گری جای می‌گیرد. هایدگر می‌افزاید: «این اندیشه هم‌چون وجه مدرن اروپایی، جهان را به دوران کنونی کشانده است. دوران اتمی» (اخ:۲۶۹). اما باید پرسید که آیا این برداشت کلام نهایی در فهم آدمی است؟ آیا هستی بنیاد است؟ آیا امکان پروراندن شیوه‌ای از اندیشیدن غیر از شیوه‌ی محاسبه‌گرانه وجود دارد؟ این‌جاست که ما با پرسشی مهم روبرو می‌شویم: چه بر سر دازاینِ انسان (das Dasein des Menchen) آمده است؟

متافیزیک نمی‌تواند درباره‌ی حقیقتِ هستی بپرسد، و آن را پشت مفاهیم پنهان می‌کند. درمورد هستنده می‌پرسد، از آن‌چه در پیش ما حاضر است. متافیزیک نمی‌تواند از حقیقتِ هستی هم‌چون آزادی از هستندگان بپرسد. این بخش گم‌شده‌ی هستی‌شناسی متافیزیکی است. هایدگر هرگز نگفت که اندیشه‌ی متافیزیکی یکسر خالی از هستی‌شناسی است، یا در شناخت‌شناسی هیچ جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ای یافت نمی‌شود. او از ناکاملی این هستی‌شناسی متافیزیکی یاد کرد. در ***مسائل بنیادین فلسفه***، ***مسائل برگزیده‌ی منطق*** نکته را با روشنی بیان کرد (م‌ف:۲۴۰). ما پرتاب شده‌ایم، وجود داریم، طرح‌اندازی می‌کنیم، می‌فهمیم، و ناگزیر از اندیشیدن هستیم. به هستی هم می‌اندیشیم، اما در پیکر هستندگان. در پیکر امر متعالی

(هستی-یزدان‌شناسی) و در پیکر هستندگان (متافیزیک). در هردو، سرانجام با متافیزیکِ مدرنیته، و گشتلِ تکنولوژی روبرو خواهیم شد. این هم فراموشی هستی در کامل‌ترین شکل آن است. دوران ما بنا به تحلیل هایدگر از تاریخ هستی، دوران متافیزیک است که رو به پایان دارد. متافیزیک به شکل‌های مختلف ادامه یافته، اما نیروهای حیات‌بخش به آن رو به پایان دارند. ناتوانی خردباوری متافیزیکی در پاسخ‌گویی به معضل‌های اصلی دوران ما آشکار شده است. این مبنای متافیزیکی دیگر توانایی ارائه‌ی فرضیه‌ای درباره‌ی هستی را ندارد. این دوران نااندیشیدن است. هایدگر در **متافیزیک چیست؟** تعریفی از متافیزیک ارائه کرده بود که می‌توان گفت مستقل از هر دوره‌ی تاریخی بود. معنایی فرازمانی و غیر تاریخی بود، و از این جهت (و فقط از این جهت) با درک هستی‌شناسی سنتی از متافیزیک، هم‌خوانی داشت. متافیزیک آن شیوه‌ی اصلی پرسش‌گری است که فراتر از هستنده می‌رود، اما هستی را پیش نمی‌کشد. درنتیجه به هستنده بازمی‌گردد و به آن نام‌هایی کلی هم‌چون گوهر، بنیاد، و غیر آن می‌دهد. هایدگر در این نخستین انتقادهایش از متافیزیک در آغاز دوران دگرگونی، این نکته را که چرا بینش متافیزیکی می‌تواند از هستنده فراتر برود، به نیروی دازاین در رویارویی با مساله‌ی نیستی مرتبط می‌دانست. به این اعتبار بود که هایدگر متافیزیک را «عنصری بنیادین» در شکل‌گیری دازاین می‌خواند. او در عین حال همین امر را توجیه پیدایش مبحث مهم فلسفه‌ی مدرن یعنی «استعلاء» می‌دانست (ک:۲۵۱). این نخستین برداشت هایدگر از متافیزیک در پایان دوران دگرگونی به آخر رسید. با بحث تاریخی هایدگر درمورد تاریخ هستی، معنایی یکسر منفی از متافیزیک پدید آمد. در نخستین بیان هایدگر که از متافیزیک غیر تاریخی یاد می‌کرد تا حدودی پژواک کلام کانت شنیده می‌شد. متافیزیک چه خوشمان بیاید یا نه، با تلاش انسان برای شکل دادن به خودش و ماهیتش هم‌راه است، و به این دلیل است که رخداد بنیادین دازاین خوانده می‌شود. این متافیزیک

فراتاریخی که پایان نمی‌گیرد، یک صورت بدون محتواست. به هیچ آیین و برداشت فلسفی و علمی هم وابسته نیست. شاید بتوان گفت که بیشتر یک امکان است. در نوشته‌های پس از دوران دگرگونی اما، برداشت هایدگر یکسر تفاوت کرد. متافیزیک یک مرحله‌ی تاریخی در تاریخ هستی دانسته شد. متافیزیک تاویلی از انسان به منزله‌ی یک هستنده است. این تاویل توانایی‌هایی را برای انسان موجب شد. نمونه‌ای از آن رشد علم و پیشرفت‌های تکنیکی است. اما، امروز توان‌مندی درونی متافیزیک به آخر رسیده است. از دل دستاوردهایش مخاطرات فراوانش سربرآورده‌اند. این دوره روزگار تهیدستی آدمی، و ایام سرگشتگی، و سرانجام گم‌گشتگی اوست. گم‌گشتگی مشخصه و تقدیر دوران معاصر است. دیگر حتی کافی نیست که بگوییم در این عصر ما هستی را از یاد برده‌ایم. واژه‌ی «هستی» در نظر فیلسوفی که می‌خواهد به آن بیاندیشد، و آن را در مرکز کار خود قرار دهد، اشاره به هیچ است (پ-۱:۲۲۹). از این رو، هایدگر با مفهومی تازه سروکار یافت، و بارها «رویدادِ از آنِ خود کننده» را مطرح کرد. واژه‌ای که آشکارگی هستی به روی انسان را برجسته می‌کند، و به طور کامل از زبان هستی‌شناسی سنتی دور است. دیگر ضرورتی ندارد که برای نمایش اختلاف، مدام یادآور شویم که آن‌چه ما به دنبالش هستیم همان هستی در هستی‌شناسی سنتی نیست. اکنون ما حتی در قلمرو زبان فلسفی‌مان نیز از آن هستی‌شناسی لَخت، بی‌حس، و بی‌فایده جدا شده‌ایم. هایدگر یادآور شده که فقط با توجه به Ereignis است که معناهای وابسته به متافیزیک از انسان و هستی کنار می‌روند، و معناهایی یکسر تازه، در خور سرآغازی تازه برای تاریخ و اندیش‌مندی، مطرح می‌شوند (پ-۱:۲۷۲).

۶. نیستی

اکنون، به یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم در اندیشه‌ی هایدگر دقت کنیم. مفهومی که به تدریج در کار او منش مرکزی یافت، و برای نخستین بار به

طور جامع و دقیق در سال ۱۹۳۵ در خطابه‌ی **متافیزیک چیست؟** مطرح شد. مفهومی که در نگاه نخست چنین می‌نماید که با طرح مساله‌ی هستی دانسته می‌شود، اما با دقت بیشتر آشکار می‌شود که چنین نیست، و باید از خود آن جداگانه بحث کرد. این مفهوم نیستی است. نیستی قدیمی‌ترین مساله‌ی فلسفه است. پارمنیدس اخطار کرده بود که ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که چیزی نیست یعنی چه. او به سادگی گفته بود که آن‌چه هست، هست و آن‌چه نیست، نیست. اما سوفیست‌ها به این حکم قانع نشده بودند و می‌کوشیدند تا بیشتر به نیستی بیاندیشند. گرگیاس در بند سوم رساله‌اش می‌نوشت که اگر نیستی نباشد هستی هم نخواهد بود. افلاطون در مکالمه‌ی **سوفیست** می‌نوشت: «مساله‌ای که ما در این دم بررسی می‌کنیم از دشوارترین مسائل است. اینکه «چیزی می‌نماید بی آن که باشد» یا «چنین می‌گویند ولی آن‌چه می‌گویند راست نیست»، و مسائلی دیگر از این قبیل، از دیرباز مورد تامل بوده و اندیشهٔ متفکران را به خود مشغول داشته است. زیرا فهم این مساله که چگونه ممکن است وجود سخن دروغ یا پندار نادرست را تصدیق کنیم بی آن که در این تصدیق تناقضی نهفته باشد، بسیار مشکل است. در آن گونه تصدیقها چنین فرض می‌کنیم که آن‌چه نیست، هست، وگرنه ممکن نبود بپذیریم که دروغ گفتن میسر است، در حالی که پارمنیدس بزرگ این نکته را از کودکی گاه به شعر و گاه به نثر در گوش ما خوانده است که: «هرگز قبول مکن که نباشنده هست، و روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه دار».[1] هر ارجاع به نیستی در اصل ارجاع نخواهد بود. نیستی هست به این معنا که هر هستنده‌ای چیزی است غیر از آن که نیست: «هم‌چنان‌که بزرگ بزرگ است و زیبا زیبا، و نابزرگ بزرگ نیست و نازیبا زیبا نیست، نباشنده نیز باشنده نیست و از این رو نباشنده را هم باید چون مفهومی خاص در

---

۱. افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۵۰۲.

شمار مفهومهای بسیار که «هستند» بیاوریم».[1] افلاطون با گفتن این که ما ناهستنده را فقط باید در پرتو هستنده مطرح کنیم، به شکلی به برداشت رایج دوراناش از حکم پارمنیدس بازگشت. ارسطو این کاستن بحث به «غیر بودن» و «کذب» را نادرست خواند.[2] او گفت همان‌طور که هستی می‌تواند چندگانه باشد (موضوع واحدی محمول‌های گوناگون بپذیرد)، یا در مقوله‌های مختلف جای گیرد)، و همان طور که حتی توان‌مندی هم شکلی از هستن است، باید بتوان از نیستی یاد کرد. هایدگر با دشواری‌های بحث آشنا بود، و هم‌چون آن دو فیلسوف می‌پرسید که ما وقتی به چیزی که نیست (به معنایی مطلق نیست) فکر می‌کنیم، به چه «چیزی» می‌اندیشیم؟ وقتی می‌پرسیم که چرا هستندگان هستند به جای این که نباشند، با مفهوم نیستی دست و پنجه نرم می‌کنیم. این پرسش که در *درآمدی به متافیزیک* «نخستین سئوال از میان تمامی پرسش‌ها» خوانده شده، یعنی چه؟ آیا می‌شود گفت که نیستی هست؟ در این صورت چگونه ممکن است که چیزی نباشد؟ آیا گفتن نیستی نیست، ممکن است؟ در این صورت چگونه از نیستی حرف می‌زنیم؟ چرا به تناقض و ناسازه گرفتار می‌آییم؟ هایدگر می‌گوید که کاری که نیستی می‌کند این است که «نیست‌بودگی می‌کند» (nichtet). این یگانه راهی است که بتوانیم از نیستی حرف بزنیم. نیستی نیست‌بودگی می‌کند. اگر نیستی مطرح نباشد، هستی هم مطرح نخواهد بود. نیستی، هستی را در جای‌گاه هستی قرار می‌دهد. وجود انسانی از این جهت به هستن مرتبط می‌شود که خود را بیرون نیستی قرار می‌دهد. ما ناچاریم که به نیستی بیاندیشیم. آیا این که نمی‌توانیم بنا به منطق کسی چون کارناپ به آن فکر کنیم دلیل کافی‌ای

---

۱. پیشین، صص۱۵۳۸-۱۵۳۷. واژه‌های «باشنده» و «نباشنده» در ترجمه‌ی زنده‌یاد لطفی، همان واژه‌های «هستنده» و «ناهستنده» در این کتاب هستند.

۲. ارسطو، *متافیزیک*، ص ۴۶۷.

است که دیگر به آن فکر نکنیم؟ چگونه می‌توان گفت که چیزی وجود ندارد و گرفتار ناسازه‌ای نشد؟ زیرا با طرح این که چیزی وجود ندارد، وجودش را پیش کشیده‌ایم. اگر من بگویم که «اسب شاخ‌دار وجود ندارد» شما چگونه حرف مرا می‌فهمید، اگر تصوری از هستنده‌ای چون اسبی شاخ‌دار در سر نداشته باشید؟ این جانور در دنیای واقعی و عینی نیست، اما در ذهن من و شما هست. پارمنیدس که امکان اندیشیدن به ناهستی را نمی‌داد، با همین نکته روبرو بود. فکر کردن من به امری که ناموجود است، به هررو از امر موجود آغاز می‌شود. چیزی نیست یعنی چیزی به عنوان فلان چیز نیست. اما همین که می‌گوییم «چیزی»، یعنی از امری موجود آغاز می‌کنیم. با یاد کردن از «چیزی» فراشدی آغاز می‌شود که ادامه‌ی عبارت یعنی «نیست»، آن را متوقف نمی‌کند.

لایب‌نیتس در ادامه‌ی حکم مشهورش که هیچ چیزی بدون بنیاد یا علت نیست، افزوده بود: "cur potius sit quam non sit"، یعنی «چرا چیزی هست، به جای این که نباشد؟». پاسخ لایب‌نیتس با توجه به حکم نخست او معلوم است: زیرا بنا به علتی یا بنیادی هستنده‌ای هست، و بنا به همان علت (تا زمانی که آن علت وجود یا کارآیی دارد) آن هستنده نمی‌تواند نباشد (مآ-۳۶:۱۴۱، اخ:۴۹-۴۸، دم:۱۶). هایدگر این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌داند، و آن را به مبنای متافیزیکی اندیشه‌ی لایب‌نیتس وابسته می‌کند، اما نکته‌ای مهم را یادآور می‌شود: لایب‌نیتس توجه ما را به پرسش مهم و مرکزی‌ای جلب کرده است، به نیستی. مساله‌ی او یک پرسش بنیادین است که برای آن پاسخی درست نیافته، اما خود پرسش بسیار روشن‌گر و کلیدی است، و این ژرفای اندیشه‌ی لایب‌نیتس به عنوان یک فیلسوف را می‌رساند. زیرا بزرگ‌ترین کار و وظیفه‌ی یک فیلسوف همین طرح مساله‌های بنیادین است. هایدگر پس از دوران دگرگونی همواره به این پرسش بازگشت. چرا چیزی هست به جای این که نباشد؟ یعنی چه که می‌گوییم چیزی هست، و نیستی آن نیست؟ آن‌چه فیلسوفان همواره در

برابر هستی مطرح می‌کنند، نیستی است. برای هگل دیالکتیسین مساله آسان حل‌شدنی بود. زیرا بنیان تضاد و تقابل را برای خود حل کرده بود. هستی بدون نیستی معنا ندارد. اما برای کسی که معنای هستی را نمی‌شناسد، و درباره‌ی آن می‌پرسد، به هیچ‌رو روشن نیست که نیستی امر متضاد هستی باشد. به عبارت ساده، نیستی خود موضوع پرسش است و نمی‌توان درباره‌ی آن از پیش تعیین تکلیف کرد. دست‌کم در چارچوب نگرش هستی‌شناسی بنیادین قرار نیست که نیستی را نیستی هستنده‌ای یا نیستی هستندگان بشناسیم، زیرا هم‌چون مورد هستی ما نمی‌خواهیم تسلیم نگرش اُنتیک شویم، و به جای نیستی از نیستیِ هستنده حرف بزنیم، و برای نمونه آن را عدم حضور هستنده در زمان و مکان بشناسیم.

در نگاه نخست، چنین می‌نماید که نیستی جای‌گاه مهمی در ***هستی و زمان*** نداشت. اما، این فقط نتیجه‌ی همان نگاه نخست است، و نکته با دقت بیشتر به بحث از هستی، در آن کتاب کم‌رنگ می‌شود. کافی است به بحث هایدگر از نگرانی که در ***هستی و زمان*** مطرح شده، و یا به بحث او از مرگ، دقت کنیم تا دریابیم که نیستی چه نقشی در آن کتاب داشت. برای هایدگر مساله‌ی «نیستی» از همان نخستین درس‌هایش مطرح بود. در بحث از سقوط زندگی «واقع‌بودگی»، او توضیح می‌داد که مقصد این سقوط، نیستی زندگی واقع‌بوده است. هر ناهستی‌ای یا هر نیستی‌ای سقوط واقع‌بودگی نیست. در ***متافیزیک چیست؟*** بحثی از نیستی شکل گرفت که پیش‌تر در فلسفه بی‌سابقه بود.

۷. نیستی و متافیزیک

رساله‌ی ***متافیزیک چیست؟*** برخلاف عنوان‌اش به مساله‌ی متافیزیک در گستره‌ای کلی نمی‌پردازد. نکته‌ی مرکزی آن چنان که پیش‌تر نوشتم نیستی است. رساله به سه بخش تقسیم شده است. در بخش نخست

مساله‌ی نیستی مطرح شده، در دومی بحث گسترش یافته، و در سومی پاسخی که هایدگر یافته و خود راه‌گشای پرسش‌های جدید است، پیش کشیده شده است. آن‌چه هایدگر طرح کرده این است که وقتی ما در قلمرو سخن متافیزیکی به نیستی توجه می‌کنیم، اقتدار منطق و مبنای استدلالی کار فکری‌مان سست می‌شود. زیرا نیستی در خود دشواری‌ای را پیش می‌کشد که با مبانی منطقی و نتایج روش‌شناسانه‌ی علم مدرن خوانا نیست. علم با یک ارتباط (Bezug) خاص به هستندگان و جهان وابسته می‌شود. در هر کار علمی ما با رویکردی (Haltung) امکان می‌دهیم که چیزها و هستندگان خود را بنمایانند. در علم مدرن (بنا به مبنای متافیزیکی‌اش) یک هستنده یعنی انسان به عنوان سوژه‌ی دانای شناسا در مرکز قرار می‌گیرد. انسان با هستندگان رابطه می‌یابد و آن‌ها خود را به او می‌نمایانند. نکته این جاست که انسان چون با چیزهایی که هستند ارتباط می‌یابد، یا می‌کوشد تا آن‌ها را بشناسد، یا از آن‌ها استفاده کند، آن‌ها را حاضر و موجود می‌یابد، اما در عین حال این رابطه‌اش با نیستی هم خواهد بود. وقتی از این میز که هست حرف می‌زنیم از این که این میز چون این‌جا حاضر است پس غایب نیست هم حرف می‌زنیم. وقتی می‌گوییم اکنون شب است این را که اکنون روز نیست پیش می‌کشیم. زیبایی این کودک یعنی زشت نیست. درنتیجه در بررسی علمی و در استنتاج‌های منطقی، ما با نفی، و از این‌جا به گونه‌ای با نیستی هم روبروییم، و حتی اگر نخواهیم به آن توجه کنیم دست‌کم باید برای خودمان روشن کرده باشیم که تکلیف نیستی چه می‌شود.

هایدگر می‌گوید که به این ترتیب «هیچ چیز» هم‌چون نیستی در بنیان اندیشه‌ی متافیزیکی ظاهر می‌شود. آن‌چه باید نباشد، یا وجود نداشته باشد، هم‌چون امری اثباتی مطرح می‌شود. همان‌طور که این هستنده میز است، صندلی نیست. می‌توان گفت که در مبنای متافیزیکی اندیشه‌ی ما چیزی ناسازگون رخ می‌نماید. چنین می‌اندیشیم که چیزی هست که باید

در مورد آن تحقیق کنیم، و این چیز نیستی است. در این مبنا، اصل منطقی عدم تناقض زیر سئوال می‌رود. اما هرگاه از چشم‌اندازی غیرمتافیزیکی به نکته توجه کنیم متوجه می‌شویم که بزرگ‌ترین مشکل تا این‌جا چنین بوده که نیستی هم‌چون هستنده‌ای مطرح شده است. درنتیجه، راه تازه‌ای را برخواهیم گزید. این بار درمی‌یابیم که نفی نه از هستنده بودن نیستی، بل از نیست بودن نیستی (به قول هایدگر از آن‌جا که نیستی نیست‌بودگی می‌کند) می‌آید. نفی از نیستی تجربه می‌شود. یک تجربه‌ی بنیادین (Grunderfahrung) در میان است که به یک امر بنیادین یا یک «حالت بنیادین» (Grundstimmung) بازمی‌گردد، و آن همان حالت بنیادینی است که در بند ۴۰ *هستی و زمان* مطرح شده است: نگرانی.

ما در حالت نگرانی، نیستی را تجربه می‌کنیم. در این تجربه چنان که در *هستی و زمان* آمده، همه‌ی چیزهای جهان از پیش چشم‌های ما غایب می‌شوند، و جهان ناموجود می‌شود.[1] گویی همه چیز از بین رفته‌اند، و وجود ندارند. نگرانی تجربه‌ی نیستی است، و نیستی امری است بنیادین نسبت به نفی. یعنی نفی و حالت سالبه از نیستی که نیست‌بودگی می‌کند، نتیجه می‌شوند. در این حال، پرسش بنیادین هایدگر که چرا چیزها هستند به جای این که نباشند، یا نیست باشند، دیگر گرفتار ناسازه‌ی اندیشه‌ی متافیزیکی نمی‌شود. نیستی هم‌چون شرط امکان هستن هستندگان مطرح می‌شود. دیگر نیستی چونان نفی آن‌چه هست، نیست. نیستی آن هستنده‌ای نیست که نیست، بل آن نیستی‌ای است که نیست‌بودگی می‌کند. حالت بنیادین نگرانی مهم‌تر است از اندیشه‌ی اثباتی علمی. این‌جاست که اقتدار علم مدرن و اقتدار منطق (Herrschaft der "Logik") زیر سئوال می‌رود.

آن‌چه ناقدان هایدگر ندانسته‌اند این است که هایدگر اصل عدم تناقض

---

۱. ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل ۱۱.

را در مبنای اندیشه‌ی متافیزیکی باطل می‌یابد. نشان می‌دهد که متافیزیسین‌ها ناچارند که در برخورد با مساله‌ی نیستی آن اصل و اقتدار منطق را منکر شوند. آن‌چه تاکنون بر اساس این منطق یافته و دانسته‌اند باید فاقد آن اعتبار نهایی و قطعی‌ای باشد که به آن نسبت می‌دهند. از کارناپ تا امروز (نمونه‌اش کتاب ***فلسفه‌ی هستی هایدگر*** نوشته‌ی هرمن فیلیپس)[1] مدافعان فلسفه‌ی تحلیلی خود را مشغول به اثبات این نکته کرده‌اند که هایدگر با انکار اقتدار منطق امکان بحث را بر خودش هم بسته است. در حالی که هایدگر درست از جایی آغاز می‌کند که امثال کارناپ قدرت درک آن را ندارند. آن هم نیستی‌ای است که نیست‌بودگی می‌کند. مفهومی که کارناپ آن را مهمل منطقی دانسته است، چون بیرون منطق او قرار می‌گیرد، و در دنیای فکری او جایی بیرون از منطق قابل تصور نیست. او در آن دنیا باقی می‌ماند، تا هایدگر به او نشان دهد که در همان دنیا اصول مقدس منطقی او بی‌اعتبار شده‌اند. زیرا مبنای متافیزیکی علم و منطق مدرن در برخورد با مساله‌ی نیستی راهی دیگر ندارند مگر در افتادن به تناقض‌گویی. این که بی‌منطقی هایدگر را پیش می‌کشند به این دلیل است که خودشان به گونه‌ای غیرانتقادی در چنبر منطق گرفتار آمده‌اند.

در سال ۱۹۲۱ یعنی هشت سال پیش از خطابه و رساله‌ی ***متافیزیک چیست؟*** هایدگر، فیلسوف بزرگ دیگری از راهی دیگر به این بحث پرداخته بود، و از قضا او هم لبه‌ی تیز انتقادش را متوجه نگرش متافیزیکی و پوزیتیویستی امثال کارناپ کرده بود. آن فیلسوف لودویگ

---

1. R. Carnap, "The Overcoming of Metaphysics thriugh Loginal Analysis of Language, in: M. Murray ed, *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978, pp.23-35.

H. Philips, *Heidegger's Philosophy of Being, A Critical Interpretation*, Princeton University Press, 1998.

ویتگنشتاین بود که در ***رساله‌ی منطقی ـ فلسفی*** این نکته‌ها را پیش کشیده بود که منطق حدود آن‌چه را که در گفتن بامعناست، تعیین می‌کند.[۱] تمامی گزاره‌ها و گفته‌ها واقعیت‌های ممکن را وصف می‌کنند یا از آن‌ها خبر می‌دهند، و «نگاره‌ی واقعیت» هستند (ص۳۲). «جهان تمامی آن‌چه است که وضع واقع است»، و مجموعه‌ی بوده‌ها و مجموع واقعیت‌هاست (۱۴،۹). منطق، تمامیّت امکان‌ها در جهان را بیان می‌کند: «گزاره صورت منطقی واقعیت را نشان می‌دهد»، اما «آن‌چه خود را در زبان بیان می‌دارد ما نمی‌توانیم از راه زبان بیان کنیم» (۴۲). به همین دلیل معنای این جهان نمی‌تواند از آن امور واقع دانسته شود: «معنای جهان باید بیرون از جهان نهفته باشد» (۱۱۲). درنتیجه، دلالت‌ها و معناهای جهان و زندگی از حدود معنایی ما که منطق آن را ساخته است، فراتر می‌روند، یعنی با زبان ما نمی‌توانند بیان شوند. این اموری که فراسوی منطق و زبان هستند، این دلالت‌ها، راز و رمز هستند: «احساس جهان چونان کل کرانمند رازورزانه است» (۱۱۴). هشدار ویتگنشتاین که در مورد آن‌چه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت می‌باید درباره‌اش خاموش ماند (۱۱۶)، با گفته‌ی هایدگر در ***هستی و زمان*** که پاسخی به مساله‌ی هستی در چارچوب زبان، منطق، و رشته گزاره‌های منطقی ما نمی‌توان داد، یعنی پاسخ قابل بیان و قاعده‌بندی مفهومی و منطقی نیست، همانند است. چرا کسانی چون کارناپ یا فیلیپس این گفته‌ها را مهمل می‌دانند؟ اگر آنان هر انتقادی به مبنای منطقی را مهمل بدانند، با این ایمان جزمی به منطق، کجا خواهند توانست توقف آن، و حدود آن، را دریابند؟ چگونه می‌توانند درک کنند که در مواردی اقتدار آن منطق خدشه‌دار شده است؟ هایدگر و ویتگنشتاین به این دلیل بزرگ‌اند که بیرون از حدود منطق را پیش کشیده‌اند.

---

۱. ل. ویتگنشتاین، *رساله‌ی منطقی ـ فلسفی*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، ویراست دوم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۸.

ویتگنشتاین می‌داند که نمی‌تواند بگوید که یک جهان نامنطقی چگونه است، و نمی‌تواند هیچ چیز نامنطقی را بیاندیشد (۱۸)، اما می‌تواند بپذیرد که فراتر از منطق وجود دارد: «به همان سان که فقط یک ضرورت منطقی یافته میشود، پس هم‌چنین یک ناممکنی منطقی وجود دارد» (۱۱۱)، و «ما احساس می‌کنیم که حتا هنگامی که به همه‌ی پرسشهای ممکن دانش پاسخ داده باشد، باز هم مسئله‌های زندگی ما هم‌چنان دست نخورده باقی می‌مانند» (۱۱۵). در دنیای امثال کارناپ سرانجام فکر فلسفی خواهد مُرد، زیرا باور دارد که همه چیز را خواهد شناخت، و حل خواهد کرد، و هر انتقاد به خود را هم با برچسب‌هایی چون مهملِ منطقی رد می‌کند.

۸. نیست‌بودگی

واژه‌ی dea Nicht در آلمانی به معنای «هیچ» و «هیچ چیز» است. در این زبان نیز هم‌چون زبان‌های دیگر می‌توان به نیستی چیزهایی را نسبت داد. برای مثال گفت: «هیچ چیز آسان نیست»، یا «مقاله‌ی او هیچ نکته‌ی تازه‌ای را در بر نداشت». پیشینه‌ی کاربرد (Nichts) das به سده‌ی شانزدهم بازمی‌گردد. می‌گویند خدا جهان را از هیچ آفرید. این‌جا عبارت ex nihilo لاتین تبدیل به اسم (Nichts) das در زبان آلمانی شده است. نیستی هم‌چنین کاربردهای دیگری نیز دارد و به برخی از امور تجریدی بازمی‌گردد، مثل «افق» یا «زمینه» که به ما امکان می‌دهند تا با آشکارگی هستندگان روبرو شویم (ک:۴۱۹). هر یک از چنین امور ناموجودی را ein Nicht یا نا-هستی می‌خوانند. در *علم منطق* هگل، هستی (das Sein) و نیستی (das Nichts) هردو اموری به طور کامل نامتعیّن هستند، به یکدیگر گذر می‌کنند، و به هم‌نهاده یا سنتز یعنی «شدن»، تبدیل می‌شوند.[1] به گونه‌ای صوری، نیستی از نفی، سلب، و نه می‌آید. دو

1. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, London. 1969,

واژه‌ی nicht به معنای «نیست» و neit به معنای «نه» هم‌ریشه‌اند. ولی آن تاویلی که در پی برجسته کردن این ریشه‌ها باشد به مسائل مشخصی پاسخ نمی‌دهد. شکل‌های بسیار متنوع و متفاوت سلب و نفی وجود دارند. یکی از این شکل‌های «نیستی» نارخدادها، و برای مثال نارخدادها در زندگی شخصی و تاریخی است. کسی هست که حسرت نارخدادی را نخورده باشد؟ در نارخداد، نفی هم‌چون «عدم موقعیت»، یا عدم رخداد جلوه می‌کند. اما نیستی به معنایی که متافیزیک پیش می‌کشد به سادگی عدم چیزی موجود نیست. ناامیدی یعنی امیدی هم هست. بی‌اطمینانی یعنی می‌شود مطمئن بود. این‌ها نیستی نیستند. من جنسیت نوزاد خود را تشخیص می‌دهم. چون همه چیز را از پیش تعریف کرده‌ام. این پسر که تازه دنیا آمده دختر نیست. اما دختر نبودن او آن نیستی مورد نظر هایدگر نیست. فرض کنید که کسی بگوید: «در این کتاب‌خانه که هیچ چیز پیدا نمی‌شود». مقصودش را چنین تاویل می‌کنیم که کتاب مورد نظرش در این کتاب‌خانه وجود ندارد، یا شمار اندکی کتاب در این کتاب‌خانه وجود دارد. اما می‌توان حرف او را چنین هم فهمید که در این تالار که قرار است به زودی کتاب‌خانه شود فعلاً «هیچ چیز» حتی میز، صندلی، و قفسه‌های خالی هم وجود ندارند. با وجود این، حتی در این حالت آخر مفهومی از کتاب‌خانه‌ای که قرار است ایجاد شود، وجود دارد، چون واژه‌ی «کتاب‌خانه» به کار رفته است. همان طور که در مثال‌های قبل کتاب‌هایی وجود داشته‌اند که گوینده نخواسته که آن‌ها را به حساب بیاورد. در زبانِ من نیستی جایی ندارد. نبودن و نفی جای دارند که به نبودن و نفی هستنده‌ای یا خصلتی برمی‌گردند. در بسیاری از موارد «نداشتن» به معنای فقدان مطلق همه چیز نیست. به معنای ناموجود بودن آن چیزهایی است که من می‌طلبم، و توقع دارم. «نیستی» هم‌چون نفی یکی از موارد

→ pp.82-109.

مهم تعیین‌کننده‌ی معنا در کاربردهای زبانی است. مجازهای بیان بدون نفی بی‌فایده می‌شدند. استعاره به عنوان یکی از مهم‌ترین مجازهای بیان استوارست بر نیستی چیزی (دست‌کم عدم حضور یا عدم کاربرد آن)، و در جای‌گزین شدن چیز دیگری به جای آن.

توجه به نیستی به معنایی فراتر از نفی امری که هست، نقطه‌ی قوت اندیشه‌ی هایدگر است: «ادعای من این است که نیستی مقدم است بر نفی و نه» (ر:۸۴). ذهن خوکرده با منطق متافیزیکی که همواره از هستی هم‌چون هستنده یاد می‌کند، قدرت فهم این جنبه‌ی کار هایدگر را ندارد. کارناپ که عبارت هایدگر را در *متافیزیک چیست؟* یعنی «نیستی، نیست‌بودگی می‌کند» مهمل می‌شمرد، قادر به فهم تفاوت هستی‌شناسانه نبود. متن هایدگر در اصل متوجه مساله‌ی نیستی به معنایی مطلق است، و از این‌جا متوجه کاربرد nicht یعنی نیست، نه، امر سالبه، است. هایدگر نوشته: «فقط هستندگان می‌توانند مورد آزمون [علوم] باشند و جز این، نیست‌ها نیستند» (ر:۸۴). در این معنی است که هایدگر می‌نویسد که «نیست‌ها، نیستی می‌کنند» (Das Nichts selbt nichtes) (ر:۹۰). کارناپ بی‌شک قبول دارد که نور نورانیّت دارد، او (به دشواری) خواهد پذیرفت که جهان جهان‌بودگی می‌کند، اما وقتی به نیستی‌ای که نیستی می‌کند، می‌رسد، وامی‌ماند. او تصوری از نیستی‌ای که سرچشمه‌ی نفی، انکار و سلب باشد ندارد. نیستی‌ای که نیست است و نیست‌بودگی می‌کند، در بحث هایدگر از نگرانی به خوبی آشکار می‌شود. در روحیه‌ی نگرانی جهان و چیزها ناموجود می‌شوند. در *متافیزیک چیست؟* هایدگر اشاره‌ای به نگرانی و بحث از آن در *هستی و زمان* دارد. درنگرانی نه فقط تناهی خویشتن، بل نیستی چیزها و جهان بر من آشکار می‌شود. یگانه چیزی که در زمان بی‌اعتباری هست‌ها باقی می‌ماند، و ما را در خود غرق می‌کند، همین نیست است. «نگرانی آشکارکننده‌ی نیست است». (ر:۸۹-۸۸).

برای این که کسی هم‌چون دازاین باشد، نمی‌تواند فقط و به سادگی از

هستندگان در قلمرو زیست‌بوم خود متاثر شود. او خود را در میان بوده‌ها و نبوده‌ها می‌یابد. میان افرادی که هستند و کسانی که غایب‌اند، یا مرده‌اند، و هرگز دوباره نخواهند بود. میان چیزهای موجود و چیزهای از دست‌رفته، خاطره‌ها و از کف‌رفته‌ها. او چیزهایی را ممکن می‌شناسد، اما همواره چیزهایی را هم غیر ممکن می‌داند. بارها خواهان غیرممکن‌ها می‌شود، و اشتیاق یا حسی شخصی، اروتیک، عاشقانه به آن‌ها می‌یابد، اما آن‌ها را در اختیار ندارد، و می‌داند که دست‌کم برای او در دسترس نیستند، و نخواهند بود. دازاین فقط از چیزها هم‌چون جانوران متاثر نمی‌شود. دخترکی پدرش را از دست داده است، گربه پدر خود را از دست نمی‌دهد. اگر بنا بود که فقط هم‌چون جانوران متاثر از هستندگان باشیم، و هیچ تاثیری از نیست‌ها نگیریم، آن‌گاه نمی‌توانستیم بدیل‌های گوناگون را دریابیم، یا برای خود مطرح کنیم. نمی‌توانستیم بپرسیم که چرا این چیز این شکل را دارد، و نه شکل دیگر. درنتیجه، نمی‌توانستیم بیافرینیم. ما چیزی را که نیست، هست می‌کنیم. شعری می‌گوییم، خانه‌ای می‌سازیم، فکری یا مفهومی را ایجاد می‌کنیم. این‌ها پیش‌تر نبوده‌اند و ما برای آن‌ها جایی در دنیا می‌گشاییم، چون پیش‌تر نه فقط با نیستی آن‌ها، بل با نیستی به معنایی مطلق و کلی روبرو شده‌ایم، و با آن زیسته‌ایم (ه‌گ:۲۲۷ب).

هایدگر می‌گوید که هستی، خود را فقط در استعلاء دازاین به سوی نیستی آشکار می‌کند (ر:۹۶). توجه هایدگر به نیستی بود که او را به سوی این پرسش مهم کشاند که «چرا هستنده‌ای هست، به جای این که نباشد؟»، یا «چرا چیزی هست به جای این که نیست باشد؟». چرا هستنده، و نه نیستی یا هیچ؟ نکته‌ی مهم برای ما هنوز یافتن پاسخی به این پرسش نیست، بل افقی است که این پرسش به روی ما می‌گشاید (دم:۴، ر:۹۶). این پرسش مشهور لایب‌نیتس را شلینگ هم تکرار کرد. نمونه‌ای از لحظه‌هایی از تاریخ فلسفه که مساله‌ی بنیادین خود را تحمیل می‌کند. اما

به نظر هایدگر پرسش آن‌ها باید دقیق‌تر مطرح شود: چرا همه‌جا، همواره، هستی که از هستنده جداست و اولویت دارد، مورد توجه قرار نمی‌گیرد، ولی هستنده مطرح می‌شود، و چرا هستی که هستنده نیست و نیستی است، با توجه به گوهرش پیش کشیده نمی‌شود، و از معنای آن پرسش نمی‌شود؟ (ر:۲۳۳،۳۰۶). اندیشیدن به نیستی راهی دیگر برای اندیشیدن به هستی است که معنایی از هستی را مطرح می‌کند که با معنای هستی هم‌چون علت یا گوهر هستنده تفاوت دارد (اس:۱۷۳ب). تفاوت، مفهومی کلیدی است که این‌جا نیز سربرمی‌آورد. مکاشفه‌ی هستی و جهان و زمین در واپسین نوشته‌های هایدگر نیز استوارست بر تفاوت، اختلاف، و حتی تنش (اس:۱۸۶). در بحث هایدگر که هستی با نیستی یکی می‌شود، ما هم از بینش هگلی که به ظاهر به این نتیجه می‌رسد، دوریم، و هم از هرگونه توجه به نیهیلیسم، برای نمونه از نوع نیچه‌ای آن (ن-۴:۱۸ب). این‌همانی هستی و نیستی برای هایدگر مفهومی تازه است که آن را «رویدادِ از آنِ خود کننده» خوانده و در ***ادای سهمی به فلسفه*** پیش کشیده و ارتباطی به مباحثی ندارد که پیش‌تر در فلسفه مطرح شده بودند.

۹. نیستی و اندیشه به هستی

ما نمی‌توانیم هستی را در تمامیّت آن به تصور درآوریم، و بشناسیم. اما در میان هستندگان به سر می‌بریم، و آن‌ها را در زمینه‌ی هستی در تمامیّت آن قرار می‌دهیم. در روحیه‌ی نگرانی، به همین شکل، از نیست‌ها به زمینه‌ی نیستی راه می‌یابیم، و با هیچی و نیستی روبرو می‌شویم. ما در نگرانی طرح‌اندازی به نیستی می‌کنیم. چنان که هایدگر نوشته: Die Angst offenbart das Nichts مفهوم نیستی و هیچی در اندیشه‌ی هایدگر به بیان لاتین nihil negativum نیست. یک نیستی خیالی که به گونه‌ای به تصور درآمده باشد، نیست. بل بنیاد دانایی ماست از حد. نشان می‌دهد که حد کجا می‌تواند باشد. نیستی نمی‌تواند ماهیتی از خود داشته باشد. چیزی

نیست. نیستی در زبان‌های انگلیسی خوب بیان می‌شود که no-thing «نه-چیز» یا «هیچ-چیز» است. این نیستی هم‌چون بنیاد باخبری از حد، گونه‌ای زمینه است که در آن چیزها با این صفت‌ها و مشخصه‌ها هستند، و چیزی دیگر نیستند. هم‌چون زمان و مکان در اندیشه‌ی کانت که خودشان محسوس نیستند، اما امکان می‌دهند که چیزها محسوس باشند. کانت وقتی می‌گفت که «زمان و مکان مقوله‌های هیچ چیزند»، یا «مکان ناب و زمان ناب... برابرایستاهایی نی‌اند» نکته را درست و دقیق بیان می‌کرد.[۱]

هایدگر در **متافیزیک چیست؟** اعلام کرد که فقط بر اساس مکاشفه‌ی اصیل نیستی، دازاین خواهد توانست که به هستندگان (دیگران و خودش) دقت کند. دازاین به دیگران (یعنی آنان که خودش نیستند) وابسته است، پس به عنوان یک هستنده، هر بار از نیستی‌ای می‌آغازد. هایدگر برداشت هگل در کتاب *علم منطق* از این همانی هستی و نیستی را نادرست نمی‌یابد (ر:۹۴)، و از راهی جز راه هگل اعلام می‌کند که هرگونه فهم هستی را با فهم نیستی یکی می‌داند: «دازاین یعنی هستنده‌ای که به نیستی راه می‌یابد» (ر:۹۶). دازاین، این هستنده‌ای که هستی را مساله می‌داند، دارنده یا مامور نیستی هم هست. هایدگر در **متافیزیک چیست؟** نیستی را هستی دانسته، وقتی نیستی در گوهر هستی مطرح باشد. او هستی و نیستی را یک جا می‌یابد. **متافیزیک چیست؟** بیشتر به راه‌حل مساله‌ی متافیزیک می‌پردازد. هایدگر در این متن می‌کوشد تا مشکل استعلاء را که با مساله‌ی نیستی هم‌راه است، پیش بکشد. علوم گوناگون با پژوهش قلمروهای مختلف گوهر روبرویند. پی‌گیری یک راه علمی یعنی هستنده‌ای خاص یا انسان به چیزها توجه دارد، و می‌اندیشد، و آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد، و می‌خواهد دریابد که آن‌ها چه چیزی هستند. علم با مبانی متافیزیکی‌اش، و در رویکردش به چیزها، فقط با آن‌چه حاضر است سروکار دارد. علم با

---

۱. ا. کانت، سنجش خرد *ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۸۲.

برگرفتن توجه از امری فراتر از هستنده، فقط می‌تواند عدم حضور را نیستی بشناسد. یعنی فقط می‌تواند از بودن چیزها، فرض نبودن آن‌ها را پیش بکشد. برای علم ممکن نیست که بتواند به امری فراتر از امر حاضر بیاندیشد. مبانی متافیزیکی علم امکان چنین کاری را نمی‌دهند. اما آن‌چه برای هایدگر مهم است اندیشیدن به همین امر فراتر، یعنی به نیستی است. نیستی فراتر از هستنده مطرح می‌شود. دانستن این احتمال یقینی که من خودم روزی نخواهم بود، هنوز رویارویی من با نیستی نیست. این که کسی دیگر که مرده اکنون نیست، باز رویارویی من با نیستی نیست. این که آن مرده یا خود من یا کل هستندگان می‌توانستیم در کل نباشیم، این که چرا کل هستندگان هستند به جای این که نباشند، و این که «نباشند» این‌جا به چه معناست، مساله‌های بنیادین هستند.

هایدگر در *کانت و مساله‌ی متافیزیک* نیستی را پیش کشید، و آن را «افق استعلایی ناپوشیدگی هستندگان» خواند (ک:۱۲۸ـ۱۲۵). این نیستی است که شرط استعلایی امکان هستی هستندگان است. این همان «چیز در خود» کانتی است. کانت به شناخت آن نزدیک شده بود، اما از راه خود بازگشته بود.[1] هایدگر در کارهای بعدی خود، و به ویژه در *متافیزیک چیست؟* به این نتیجه رسید که برای پاسخ گفتن به مساله‌های بنیادین هستن و نیستی ما باید خودمان را خارج از قلمرو متافیزیک قرار دهیم. این کار هنوز از نظر هایدگر کار ممکنی نبود. اما فهم ضرورت آن مهم بود. به دلیل این ضرورت می‌توانیم دریابیم که متافیزیک چه می‌کند. چگونه در فضای آن و در چارچوب سخن آن ما در قلمرو هستندگان جای می‌گیریم، و نه در گستره‌ی هستی. چگونه هستی هستندگان را به بحث می‌گذاریم، و مفهومی می‌کنیم. پس می‌توان درباره‌ی متافیزیک پرسید، اما نمی‌توان انتظار پاسخ نهایی را داشت. رساله‌ی *درباره‌ی گوهر بنیاد* با این دانسته‌ها

---

۱. پیشین، صص ۱۹۰، ۳۰۰، ۳۲۹.

آغاز شده است. جستجوی متافیزیکی گوهر چیزها و جستجوی علمی علت چیزها، از هستن دازاین نتیجه می‌شوند و منش استعلایی او را در طرح‌اندازی نشان می‌دهند. اما چنان‌که پیشتر دیدیم، حتی با مفهوم بنیاد هم نکته دانسته نمی‌شود. می‌گوییم چیزی بدون بنیاد نیست، یعنی همه چیز دارای بنیادند. اما بنیاد چیست؟ به چیزی بازنمی‌گردد، وگرنه خود باید بنیادی می‌داشت. آیا به رابطه‌ای بازمی‌گردد؟ برای مثال رابطه‌ی گزاره و امرواقعی به معنایی اُنتیک؟ این‌جاست که سخن متافیزیکی از حرکت بازمی‌ایستد.

فصل ۵

رویداد از آنِ خود کننده

۱. کلام راهنما

یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مفاهیم در اندیشه‌ی هایدگر، هم‌چون مورد هستی، با یک واژه یا یک «کلام راهنما» (Leitwort) دانسته می‌شود. این مفهوم را هایدگر Ereignis خواند، و برگردان آن به فارسی به یاری یک واژه ممکن نیست، و من نزدیک‌ترین اصطلاح به معنای آن را «رویدادِ از آنِ خود کننده» یافته‌ام. در برخی از برگردان‌های فرانسوی نوشته‌های هایدگر نیز این اصطلاح رابه Événement Appropriant ترجمه می‌کنند. این مفهوم به طور خاص موضوع اصلی کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** است، که عنوان دوم آن کتاب ***درباره‌ی رویدادِ از آنِ خود کننده*** است. این کتاب که سیزده سال پس از مرگ هایدگر، یعنی در سال ۱۹۸۹[1]، و به مناسبت یک‌صدمین سالگشت تولد او و به همت فریدریش ویلهلم فون هرمان، به عنوان مجلد ۶۵ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شد، از نظر بسیاری از نویسندگان و شارحان اندیشه‌ی او ارج و مقامی هم‌ارز با ***هستی و زمان*** دارد.[1]

---

۱. من لفظ «ادای سهم» را در برابر واژه‌ی آلمانی Beiträge آورده‌ام که معناهای رایج‌تر آن

۲. دومین شاهکار

با کتاب ***ادای سهمی به فلسفه (درباره‌ی رویداد از آنِ خودکننده)*** معنایی تازه از حقیقتِ هستی و از «رویدادِ از آنِ خود کننده» در اندیشه‌ی هایدگر پدید آمد. این کتاب با این که در زمان حیات هایدگر منتشر نشد، اما به معنای دقیق واژه مرحله‌ای تازه در کار فکری او را آغاز کرد. تمامی نوشته‌ها و اندیشه‌های دوره‌ی نهایی کار هایدگر استوار به این کتاب هستند. در همان روزهایی که هایدگر یادداشت‌های کتاب را فراهم می‌آورد (نخستین یادداشت‌ها در پاییز ۱۹۳۶ نوشته شدند)، نخستین رشته‌ی درس‌های **نیچه** را هم ارائه می‌کرد. در این درس‌ها او از «رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی نیهیلیسم» یاد کرده بود. اما با کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** ما با جنبه‌های گوناگون این مفهوم آشنا می‌شویم. این کتاب بسیار دشوارست و شباهتی به درس‌های هایدگر ندارد که در آن‌ها او بسیار می‌کوشید تا مطالب را به یاری مثال‌ها و شاهدها ساده و دست‌کم برای دانش‌جویان فلسفه قابل فهم کند.

کتاب ***ادای سهمی به فلسفه (درباره‌ی رویداد از آنِ خودکننده)*** در فاصله سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ نوشته شد، و در ۱۹۳۸ فریتس برادر هایدگر آن را با ماشین تحریر پاکنویس کرد (هرچند هایدگر از ماشین تحریر بیزار بود!). بنا به شواهدی می‌دانیم که هایدگر حتی تا سال ۱۹۶۸ هم یادداشت‌های کتاب را مورد بازنگری قرار می‌داد. حدود سی سال پیش، اتو پوگلر دوست هایدگر و نویسنده‌ی کتاب‌های مهمی درباره‌ی او به

→ «درآمد» و «مقدمه» است (مترجمان متن انگلیسی نیز در برابر آن از **Contribution** استناده کرده‌اند). به گمانم گزینش «ادای سهم» با توجه به موضوع اصلی کتاب هایدگر دقیق‌تر است:

M. Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, trans. P. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999.

اهمیت «شاهکار»ی (Hauptwerk) اشاره داشت «که هایدگر هنوز به انتشار آن رضایت نداده است، و هرگاه منتشر شود موجب دگرگونی عظیمی در فهم اندیشه‌ی او خواهد شد، و هیچ چیزی در اعتبار و اهمیت از ***هستی و زمان*** کم ندارد».[1] کتاب هم‌چون ***خواست قدرت*** نیچه از بندهایی کوتاه و بلند شکل گرفته است. برخی بندها رساله‌هایی هستند به دقت نوشته شده و کامل، اما برخی دیگر بسیار مبهم‌اند، و حتی بعضی عبارت‌ها در آن‌ها به پایان نمی‌رسند. بخش‌ها بر اساس درون‌مایه‌ها نوشته شده‌اند، اما به ظاهر کتاب دارای طرح نظام‌مندی نیست. دست‌کم از آن نظم دقیق ***هستی و زمان*** در آن اثری نیست. اما کتاب برخلاف ظاهرش، و آن‌چه در نگاه نخست می‌نماید، پراکنده‌گو نیست، و منطقی درونی دارد که دشوار قابل کشف است، و به مطالب آن سامان می‌دهد. به هیچ‌رو کتاب ناتمامی نیست، و شاید بتوان گفت که کسانی که چنین صفتی را در حق آن به کار برده‌اند، از درک منطق و نظم ساختاری آن عاجز مانده‌اند.[2]

کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** به زبانی بسیار دشوار نوشته شده است، و مهم‌ترین اصطلاح‌هایش به معناهایی یکسر جدید به کار رفته‌اند، که گاه حتی دقت ریشه‌شناسی واژه‌ها هم کمکی به پژوهش‌گر در کشف معناهای آن‌ها نمی‌کند. ابهام مفاهیم و عبارت‌ها حتی در دیگر آثار هایدگر همانندی ندارد. برای نمونه فعل vergötzen که آشکارا باید به اسم Götze بازگردد، به معنای «مقدس انگاشتن گوهر یا تصویری»، و Götzbild به

---

1. O. Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak and S. Barber, Atlantic Highland, 1987, pp.143-145, 183-287.

2. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit Danach, Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt a.M, 1990, p.763.

T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997, p.176.

معنای «بیان‌گر آن خدای ناراست» آمده‌اند (اس:۲۷۹). برخی عبارت‌های طولانی بدون فعل‌اند (اس:۲۷۴)، و برخی مباحث بدون هیچ نتیجه‌گیری انگار ناتمام رها شده‌اند (اس:۱۵۵-۱۴۵). باید گفت که بیشتر شاهکارهای فلسفی آسان تن به خلاصه‌شدن، و همه‌فهم شدن نمی‌دهند، و به اصطلاح رام نمی‌شوند، اما در طول زمان چندان شرح‌ها و تاویل‌های فراوان بر آنان نوشته می‌شود که کار را بر خواننده‌ی نوآموز آسان می‌کنند. هزاران مقاله، کتاب، و پایان‌نامه‌ی دانشگاهی، در تفسیر و توضیح مطالب *متافیزیک* ارسطو، *اخلاق* اسپینوزا، *پدیدارشناسی روح* هگل، و *سنجش خرد ناب* کانت منتشر شده‌اند. این نکته در مورد *هستی و زمان* هم صادق است. اما نه در مورد *ادای سهمی به فلسفه* که تازه زندگی فکری خود را آغاز کرده است.[1] به هررو، باید گفت که هایدگر در این کتاب توقع و انتظاری بزرگ از خواننده‌ی خویش دارد. او باید خود به طور مستقل ارتباط‌های درونی بیان‌ناشده و ناروشن را با کار فکری بسیار کشف کند، یا بسازد. نیچه، و حتی بیش از او هلدرلین، آن اندیش‌مندان راه‌گشایی هستند که بر مهم‌ترین مباحث *ادای سهمی به فلسفه* سایه انداخته‌اند. خود هایدگر در کتاب نوشته: «تقدیر تاریخی فلسفه منجر شده به بصیرتی ناشی از ضرورت گوش سپردن به کلام هلدرلین». بسیاری از مفاهیم مرکزی کتاب هم‌چون زمین، خدایان، حتی «سرآغازی دیگر» ریشه در اندیشه‌های هلدرلین دارند، یا به طور مستقیم از او وام گرفته شده‌اند.

کتاب دارای هشت بخش است. اما شماره‌ی بندها برای تمام کتاب به صورت مسلسل آمده است. در مجموع از ۲۸۱ بند شکل گرفته است. بخش نخست (بندهای ۱ تا ۴۹) با عنوان Vorblick یعنی «نگاهی از پیش»، در

---

۱. یک مجموعه‌ی مقاله‌ها درباره‌ی آن به تازگی منتشر شده که بسیار مفید است:
C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallege-Neu and A. Vallega eds, *Companion to Heigegger's "Contributions to Philosophy"*, Indiana University Press, 2001.

حکم مقدمه‌ی طولانی است که نشان می‌دهد تمامی واژه‌ها و اصطلاح‌های اصلی فلسفه باری متافیزیکی یافته‌اند، و اکنون ما ناگزیریم که کارمان را با واژه‌هایی تازه آغاز کنیم. در این بخش، بحث اصلی درباره‌ی «رویدادِ از آنِ خود کننده» می‌آید، و نشان داده می‌شود که چگونه ما به «رویدادِ از آنِ خود کننده» سپرده شده‌ایم (اس:۳). پنج بند این بخش عنوان مشترک «رویدادِ از آنِ خود کننده» دارند. کتاب با این حکم شروع می‌شود که ما در فلسفه به جایی نرسیده‌ایم، و باید قبول کنیم که هنوز راهی دراز در پیش داریم. گذر از اندیشیدنِ به متافیزیک، و رسیدن به اندیشیدنِ به تاریخ هستی، انتظار «کوششی جدی برای اندیشیدن از سرآغازی اصیل درمورد مسائل حقیقت هستی است» (اس:۳). بخش دوم (بندهای ۵۰ تا ۸۰) با عنوان Der Anklange یعنی «پژواک»، به پژواکِ آوای هستی در شرایط کنونی، یعنی شرایط رها شدن هستی، و فراموشی آن می‌پردازد. در این بخش مباحثی درباره‌ی نیهیلیسم، ماشینی‌شدن و علم آمده‌اند که در حکم پیش‌بینی مباحث بعدی هایدگر در مورد مدرنتیه هستند. بخش سوم (بندهای ۸۱ تا ۱۱۴) عنوان das Zuspiel یعنی «انداختن»، هم‌چون انداختن توپی در جریان یک بازی، دارد. نگاهی است به نخستین سرآغاز و بعد آغاز متافیزیک و این که مفاهیمی، انگار که در یک بازی، به سوی ما انداخته شده‌اند. ما هم آن‌ها را به سوی سرآغازی دیگر می‌اندازیم. بخش چهارم Der Sprung یعنی «جهش» (بندهای ۱۱۵ تا ۱۶۷) به هستی (Seyn) پرداخته است. اندیشه هم‌چون بازی‌ای نمایان می‌شود که مغاک را به بنیادی تازه تبدیل می‌کند. بخش پنجم (بندهای ۱۶۸ تا ۲۴۷) با عنوان Die Gründung چنان که از عنوانش برمی‌آید، بنیاد هستی را پیش می‌کشد. این طولانی‌ترین بخش کتاب است و خود از پنج پاره شکل گرفته است. اوّلی درباره‌ی طرح‌اندازی دا-زاین، دومی درباره‌ی خود دا-زاین، سومی درباره‌ی حقیقت، چهارمی درباره‌ی زمان-مکان هم‌چون بی‌بنیادی، و پنجمی درباره‌ی مفهوم مهم حقیقت هم‌چون سرپناه. بخش

ششم کتاب بخشی کوتاه است (بندهای ۲۴۸ تا ۲۵۲) با عنوان Zu-künftig یعنی «آیندگان» درباره‌ی کسانی که سرآغاز دیگر را تجربه خواهند کرد، آنان فیلسوف نخواهند بود، بل اندیش‌مندان به معنایی تازه و شاعران‌اند: «اندیشه فقط یکی از راه‌هایی است که گام برداشتن به سوی هستی را ممکن می‌کند» (اس:۲۷۷). بخش هفتم نیز بسیار کوتاه است (بندهای ۲۵۳ تا ۲۵۶) با عنوان Dèr letze Gott یعنی «واپسین خدا». اشاره به واپسین انسان نیچه روشن است، اما این‌جا تصوری از خداوندی یکسر متفاوت از خدایان پیشین مطرح می‌شود. واژه‌ی «واپسین» هرچند یادآور پایان است اما برای هایدگر عنوان سرآغازی تازه است. خداوندی با امکان‌های به حساب درنیامدنی برای تاریخ ما (اس:۲۸۹). مقصود هایدگر از واپسین خدا نه یک نیروی تازه‌ی متافیزیکی، بل امری تازه است. نیهیلیسم امکان داده تا امر مقدس در تجربه‌ای اصیل با والاترین گوهر آن مطرح شود، و سرانجام بخش هشتم (بندهای ۲۵۷ تا ۲۸۱) عنوان Der Seyn یعنی «هستی» به معنایی تازه دارد. در نخستین طرح‌های کتاب قرار بود که این بخش در بخش دوم، و هم‌چون توضیح مباحث بعدی بیاید، اما در تقسیم‌بندی نهایی به منزله‌ی نتیجه‌گیری نمایان شد. در این بخش شماری از زیباترین نوشته‌های هایدگر در مورد فلسفه (بندهای ۲۵۸ و ۲۵۹)، انسان (بند ۲۷۲)، تاریخ (بند ۲۷۳)، سرچشمه‌ی هنر (بند ۲۷۸)، و زبان (بند ۲۸۱) آمده‌اند.

هایدگر در یادداشتی در ۸ مه ۱۹۳۹ نوشته که با این که *ادای سهمی به فلسفه* دارای یک نظام آسان کشف‌شدنی نیست، اما بخش‌های دوم تا هفتم «گرد هم می‌آیند، و به گونه‌ای به سامان ترتیب یافته‌اند»، و کتاب از مقدمه‌ای و نتیجه‌گیری‌ای و این بخش به سامان شکل یافته است. با وجود این، باید اعتراف کرد که کشف سامان مباحث کتاب کاری به غایت دشوارست. به ویژه که بندها نیز با هم‌دیگر ارتباط روشن و مشخصی ندارند. حتی بخش‌ها هم چندان نظم قابل شناختی ندارند. این کتاب به شدت علیه نظام‌مندی اندیشه است. در آن می‌خوانیم که «روزگار نظام‌ها

به پایان رسیده است» (اس:۴). درنتیجه، هایدگر که در *هستی و زمان* با پایه‌ریزی نظم شگفت‌آور مطالب، استادی خویش را در حد مهارت مثال‌زدنی هگل نشان داده بود، این‌جا از هر مفهوم سطحی و زود به دست‌آمدنیِ نظم گریخته است. شالوده‌ی کتاب دشوار کشف و شناخته می‌شود، اما سرانجام دانستنی است. کتاب در نگاه نخست، بیشتر به حجم عظیمی از سنگ‌ها که روی هم تلنبار شده‌اند همانند است تا یک ساختمان نهایی (اس:۲۹۷،۳۰۰). خوانندگان امروزی متن‌های ادبی دیگر به چنین قطعه‌های درهم‌ریخته‌ای (به قول) در ادبیات لوی‌استروس با بخش‌های کتاب را Bricolageمدرن عادت کرده‌اند. اتو پوگلر نظم یادآور قاعده‌ای دانسته که بنا به شعر «ستایش صلح و آرامش» هلدرلین شکل می‌گیرد.[1] اندیشه شنیدن پژواک حقیقت است، حتی در دوران نیهیلیسم. اندیشه شکلی تازه به خود می‌گیرد، و بنیاد را به آیندگان، و خدایی دیگر می‌سپارد. هلدرلین در آن شعر نشان داده بود که آدمی دمی در جهان اقامت می‌گزینند، و خداوندی دیگر به او آرامش باشیدن را می‌بخشد. این لحظه‌ای گذراست که با تقدس و آرامش هم‌راه است.

ادای سهمی به فلسفه بازگشتی انتقادی به کار فکری گذشته‌ی خود هایدگر و نیز نوعی پیش‌گویی آینده‌ی مسیر هایدگر است. کتاب چنان که خواهیم دید نمایانگر مخالفت هایدگر با نازیسم، مدرنیته، و اندیشه‌های متافیزیکی است. در عین حال، روحیه‌ای نمایانگر مخالفت با علم مدرن در آن موج می‌زند. هایدگر با ناسیونالیسم، و نژادپرستی مخالفت کرده، و «روان‌پریشی‌ای [را] که چون عظمت‌طلبی نمایان می‌شود»، به باد حمله گرفته است. کتاب این اتهام را که هایدگر به علت عدم شرکت در مباحث

---

1. O. Pöggeler, "Destruction and Moment", in: T. Kisiel and J. van Buren eds, *Reading Heidegger from the Start*, State University of New York Press, 1994, pp.137-159.

مربوط به جنایت‌های نازی‌ها در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، هم‌چنان در ژرفای اندیشه‌اش یک نازی معتقد باقی مانده بود، نادرست نشان می‌دهد. هم‌چنین مخالفت هایدگر با برخی از مهم‌ترین مبانی عقیدتی، و ایمانی، نازی‌ها را نمایان می‌کند. کتاب لحنی خاص دارد که شاید برای ناآشنایان با نوشته‌های هایدگر در نگاه نخست مذهبی و عارفانه بنماید، اما همان قدر از چنان سخنی دور است که **چنین گفت زرتشت**. اگر فاصله‌اش با بینش عرفانی به آن روشنی و سادگی آشکار نمی‌شود که فاصله‌ی نوشته‌های نیچه، به دلیل فقدان لحن شوخ و مطایبه‌های رندانه‌ای است که در آثار نیچه موج می‌زنند.

۳. آغازگاه

رویکرد به معنای هستی در ***هستی و زمان***، با تحلیل دازاین آغاز شد. در دوران دگرگونی، مبانی اندیشه‌ای تازه، رها از هرگونه محوریت انسان شکل گرفت. هرچند در آن رویکرد به معنای هستی، نه محوریت سوژه، بل منش هستی‌شناسانه‌ی دازاین بود که مطرح می‌شد، اما چنان که پیش‌تر نوشتم جای این ایراد باز می‌ماند که هایدگر هنوز به طور کامل از سوژه‌باوری نگسسته است. اما آثارش در دوران دگرگونی شایبه‌ی سوژه‌باوری و انسان‌محوری را منتفی کردند. هایدگر مبنای راه تازه‌ی خود را در اندیشیدن چنین تعریف کرد: «این، دیگر فلسفه نیست، زیرا اصیل‌تر از متافیزیک است، و متافیزیک نامی است هم‌ارز با فلسفه» (ر:۲۷۶). خود هایدگر در نامه به ریچاردسون اهمیت دوران دگرگونی را در گذر از متافیزیک به اندیشه دانسته بود. ***ادای سهمی به فلسفه*** درآمدی است به انتقال از فلسفه به اندیشه (اس:۳). این‌جا مایلم یکی از توصیه‌های هایدگر سالخورده را یادآور شوم. او می‌گفت که بهتر است کتاب‌هایش هم‌راه با متن آن دسته از درس‌هایش که به آن کتاب‌ها مربوط می‌شوند، خوانده شوند. شاید بتوان گفت که ***ادای سهمی به فلسفه*** را با خواندن

درس‌های **نیچه** بهتر می‌فهمیم. آن درس‌ها به ما در فهم معضل‌های کتاب بسیار یاری می‌کنند، اما متن درس‌های دیگری که به همان زمان نگارش کتاب بازمی‌گردند، نیز تا همان حد یاری‌دهنده است. این درس‌ها عبارتند از آن‌چه هایدگر در پاییز ۳۸-۱۹۳۷ در فرایبورگ، با عنوان «مسائل بنیادین فلسفه: مسائل برگزیده‌ی منطق» ارائه کرد. خاصه در پیوست این درس‌ها با عنوان «از نخستین دست‌نوشت‌ها»، مساله‌ی حقیقت یک بار دیگر، و این نوبت به صورتی جامع‌تر مطرح شده است. در این درس‌ها این نکته‌ی مرکزی ***ادای سهمی به فلسفه*** روشن‌تر بیان شده که ما ناچاریم یا تمام شدن را هم‌راه با پایان متافیزیک بپذیریم، و یا آغاز دیگر را انتخاب کنیم (م‌آ-۱۲۴:۴۵). ما در «لحظه» یعنی Augenblick قرار داریم. سرآغازِ دیگر، هم لحظه‌ای است اما چنان لحظه‌ای که تاریخ را می‌گشاید. نکته به همین شکل در ***ادای سهمی به فلسفه*** هم آمده است (اس:۱۶۲). در آثار پس از دوران دگرگونی، با بی‌اهمیت شدن دازاین، و با طرح بی‌مرکز شدن دازاین، و در کل با مفهوم بی‌بنیادی، هایدگر از هرگونه امکان تاویل اندیشه‌هایش در افقی ذهن‌باورانه دور شد. از این‌جا تاکید فقط بر آشکارگی یا ناپوشیدگی هستی بود و بس. حقیقت ناپوشیدگی‌ای دانسته شد که همواره و بنا به میل ما دانسته نمی‌شود. چنان که در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** می‌خوانیم: «اندیشه‌ی فلسفی آشکارگی‌ای آرام است که پنهان‌گری هستندگان به عنوان یک کل را رد نمی‌کند» (ر:۱۵۲). در ***ادای سهمی به فلسفه*** این نکته به پیش رانده شد. آشکارگی و ناپوشیدگی یک «رویدادِ از آنِ خودکننده» است، که پیش از هرچیز به هستی مربوط است. حدوث، تعلق به هستی یافتن، حقیقت هستی، همه در یک عبارت خلاصه می‌شوند: Ereignis. بند کوتاهی که در آغاز ***ادای سهمی به فلسفه*** آمده تا حدودی توضیح عنوان دوم آن هم محسوب می‌شود. «رویدادِ از آنِ خود کننده»، از جمله این است که ما در دوران حاضر به روزگاری انتقالی تعلق یافته‌ایم که از متافیزیک به اندیشه‌ی تاریخی به هستی (das

(Seyngeschichtliche Denken) و اندیشیدن به حقیقت هستی وارد می‌شویم، و باید بتوانیم که به هستی به شیوه‌ای بنیادی‌تر دقت کنیم. ***ادای سهمی به فلسفه*** در انتقال از اندیشه‌ی متافیزیک به اندیشه‌ی پسامتافیزیک نقش دارد. نمایان‌گر دورانی تاریخی است که شیوه‌ای متفاوت در اندیشیدن است: «اندیشه‌ی آینده یک فراشد اندیشه است که از طریق آن قلمرو، هنوز در کل پنهانِ شدنِ گوهر هستی عبور می‌کند، و این‌سان نخست آشکار است که در منش باطنی خود «رویدادِ از آنِ خود کننده» است» (اس:۳). این گسست از گذشته، از جمله شامل گذشته‌ی فکری خود هایدگر هم می‌شود. اما باید آن را گسستی در این جهت دانست که بینش اصلی او آشکار شود. مساله، دیگر بر سر روشن کردن چیزی از راهی عینی نیست، بل بر سر «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. درنتیجه، فهمی تازه از انسان هم مطرح می‌شود. به جای انسان خردورز یا دازاین ***هستی و زمان***، اکنون ما با دا-زاین روبروییم. آن کس که آن‌جاست. در «رویدادِ از آنِ خود کننده» آن‌جاست. آن‌جا بودنش خود «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. از این رو: «از «رویدادِ از آنِ خود کننده» گفتن ظهور می‌یابد که به هستی گوش می‌سپارد، و به کلامی که از آنِ هستی است» (اس:۳). این‌جا مفهومی بسیار مهم که در آثار بعدی هایدگر اعتباری خاص می‌یابد سر برمی‌آورد: گوش سپردن به هستی.

در ***ادای سهمی به فلسفه*** ما با انبوهی از مسائل و مفاهیم کلیدی آثار بعدی هایدگر روبرو می‌شویم. برای مثال مخالفت با ایده، متافیزیک، مدرنیته، علم، و هم‌چنین بحث از اهمیت نیچه، شعر، وارستگی و غیره. اما نکته‌ی مهم این‌جاست که در کتاب، انبوهی مسائل تازه هم مطرح‌اند که هایدگر در نوشته‌های بعدی خود به هر دلیل چندان به آن‌ها نپرداخت. یکی «نسبتِ میان نسبت‌ناپذیرها» است که هایدگر آن را **Machenschaft** نامید، که به معنای لغوی «تدبیر» است و به صورت فعل «تاسیس کردن» هم به کار می‌رود، و از نظر هایدگر یاری‌دهنده به کشف مفهوم کلیدی

«گشتل» است (اس:۹۲). اما شماری از معضل‌های اصلی هم با توجه به این کتاب حل می‌شوند. از جمله معضل «سرآغاز دیگر». همانندی نخستین سرآغاز (آغاز تمدن اروپایی و خردورزی و فلسفه‌ی یونانی) با سرآغاز تازه، یا «سرآغاز دیگر» (der dnrere Anfang) در این است که هردو تابع زبان هستند. این‌جا زبان منطق درونی خود را آشکار می‌کند. در نخستین سرآغاز، زبان بیانی، توضیحی، و آموزشی بود (در این مورد هایدگر واژه‌ی Lehre را به کار برده است). اما در آغاز تازه، زبان فقط زبانِ اشاره است. هایدگر این‌جا چندان پیش می‌رود که به بیانی یادآور سموئل بکت می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند بفهمد که «من» این‌جا چه می‌اندیشم» (اس:۶). زبان بیشتر ابزار زمزمه‌ای درونی است تا ارتباطی کامل و دقیق. ما حتی با زبان نمی‌توانیم برای آن سرآغاز و آن‌چه آغاز می‌کند، نامی تعیین کنیم: «مسخ اندیشه شکل هجرتی را دارد که در آن جایی جای خود را به جایی دیگر می‌سپارد... جای نخست متافیزیک است. و جای دیگر؟ من آن را بی‌نام رها می‌کنم» (دز:۱۳۸،۴۲). آغاز دیگر هم معنا و راستایی دیگر را ابداع می‌کند، و سرآغازی را شکل می‌دهد.

۴. حقیقتِ هستی

در *ادای سهمی به فلسفه* «مساله‌ی هستی» آشکارا از چشم‌اندازی تازه مطرح شده، و آن‌چه به «معنای» هستی مربوط می‌شود، عوض شده است: «معنای هستی در *هستی و زمان*، حقیقتِ هستی است که هنوز هم به صورت پرسش اصلی من باقی مانده است، و حتی دیگر به راستی یگانه مساله‌ی من است» (اس:۸). برای فهم حقیقتِ هستی منطق بحث تا آن‌جا که ممکن است از پدیدارشناسی دور و به شعر نزدیک شده است. هستی امر حاضری نیست که از دل حضور جلوه می‌یابد، بل «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. چون آن را به عنوان «رویدادِ از آنِ خود کننده» مطرح کنیم، راه را بر آغازی تازه می‌گشاییم. این سرآغاز تازه استوارست به مفهومی از

تاریخ که پیش از آن که قلمرو هستندگان باشد، «افق گوهرمندی‌هاست (wesung)، گوهرمندی هستی» (اس:۲۳). این سان، از هستیِ دازاین دور می‌شویم، و از هستی به معنایی کلی بحث می‌کنیم. این رویکرد تازه بازمفهوم‌سازی برخی از مفاهیم کلیدی نخست هم هست. برای نمونه تیمار که در *هستی و زمان* تمامیّت هستن در جهان بود، اکنون در پیکر اصطلاح‌هایی دشوار و دیرفهم، نتیجه‌ی پیش‌بینی‌شده و پیش‌بینی‌کننده‌ی حقیقت هستی است (اس:۲۵). «نخستین سرآغاز» فلسفی بود، و با فلسفه باقی ماند. اما آغاز تازه فراتر از فلسفه می‌رود. هایدگر نوشته که فلسفه چون تعمق در خود دانسته شود، اندیشه‌ی آغازکننده‌ی سرآغاز دیگر خواهد بود، اما این تعمق فقط می‌تواند شاعرانه باشد (اس:۳۷). سرآغاز دیگر فراتر از فلسفه می‌رود و چون شاعرانه است می‌تواند به فلسفه تحقق بخشد: «در قلمرو سرآغازی دیگر، نه هستی‌شناسی مطرح است و نه کلِ متافیزیک» (اس:۴۱). اندیشه در سرآغاز دیگر چون فلسفی و هستی‌شناسانه نیست نظام‌مند هم نیست. در اشاره‌ای دیگر به نظام‌مندی، هایدگر (این بار در مخالفت با دکارت‌گرایی) توضیح داده که نظام فلسفی فقط از دل اندیشه‌ای بیرون می‌آید که ریشه در ریاضیات داشته باشد: «این اندیشه [اندیشه در سرآغازی دیگر]، و اندیشه‌های دیگری که بر آن استوارند، خارج از این مساله قرار می‌گیرند که آیا به یک نظام متعلق‌اند یا نه. نظام فقط جایی ممکن می‌شود که اندیشه‌ی ریاضی (ریاضی به معنای گسترده‌ی آن) مسلط باشد» (اس:۶۵). مقصود هایدگر از ریاضیات به معنای وسیع آن، معنای یونانی آن است که امر پیشینی و دانایی پیشینی بود. در آغازی دیگر نیازی به میانجی‌ها و روابط نیست، ما با مساله‌ی هستی روبرو می‌شویم. این‌سان، آن‌چه پیش‌تر «مسائل راهنما» (Leitfrage) نامیده می‌شد، دیگر تبدیل به مسائل بنیادین (Grundfrage) می‌شود: «مسائل راهنما از زمان یونانیان تا نیچه با رویکردی به مساله‌ی مرتبط با هستی تعریف شده‌اند. روشن‌ترین و بزرگ‌ترین مثال وحدت این سنت

منطق هگل است. برعکس، برای مساله‌ی بنیادین هستی پاسخی یا قلمرویی از یک پاسخ وجود ندارد. بل بیشترین حد پرسش‌گری (Frag-würdigste) وجود دارد» (اس:۵۳). آن‌چه مهم است نه پاسخ، بل گسترده‌ترین قلمرو پرسش‌گری است. گسترش توانایی پرسیدن است، و این پرسش‌گری کار دا-زاین است. انگار ما هرگز به آرزوی دوری از دازاین در فلسفه نائل نمی‌آییم. هر کار که می‌کنیم باز از راهی دیگر با انسان روبرو می‌شویم. این بار هم بارها دور از قلمرو سوژه‌باوری دکارتی هستیم. اما انسان هم‌چنان وجه امتیازی دارد. در *هستی و زمان* یگانه هستنده‌ای بود که درباره‌ی هستی می‌پرسید و در *ادای سهمی به فلسفه* یگانه هستنده‌ای است که می‌پرسد، به معنای کلی واژه‌ی «پرسش‌گری» می‌پرسد. جهت‌گیری پرسش‌های دا-زاین آموزش نیست، نظام‌مندی هم نیست. بل باید تبدیل شود به «تاریخ اصیل و درنتیجه تا بیشترین حد پنهانِ هستی» (اس:۵۹). هدف این تاریخِ اصیل حقیقت هستی است. دا-زاین می‌پرسد، و هرگاه پرسش او پرسش‌گری رادیکال باشد، به قلمرو هستی نزدیک می‌شود. هایدگر نظریه‌ی دانایی متافیزیکی را فقدان باخبری می‌نامد (اس:۶۵). فقط در اندیشیدن به حقیقت هستی است که حقیقت و هستی یکی خواهند بود، و به قول هایدگر «حقیقت هستی همان هستی حقیقت خواهد بود» (اس:۶۶).

۵. رویداد از آنِ خود کننده

«رویدادِ از آنِ خود کننده» (Ereignis) رویدادِ هستی است. افق نهایی آشکارگی‌ای است که جهان را تعریف می‌کند. هوشمندی در زبان روی می‌دهد، پرسش از هستی در طرح‌اندازی دازاین روی می‌دهد. این روی دادن‌ها بخشی از معنای Ereignis را روشن می‌کنند. اما این تمامی معنا نیست، زیرا این واژه در عین‌حال از آنِ خود کردن هم هست (اس:۴۸). ، هر از آن خود کردنی بخشی از «رویدادِ از آنِ خود کننده»ی هستی نیست.

کالایی که می‌خریم از آنِ ما می‌شود، اما این روشن‌گر هیچ نکته‌ی بدیعی نیست که در هستی‌شناسی اهمیت داشته باشد. در عوض، شاعری چون هلدرلین در برابر «شگفت‌انگیزی حضور کامل هستی»، واژه‌های زبان آلمانی را از آن خود می‌کند، و «واژه‌ی شاعر رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی امر مقدس [می‌شود]» (م‌آ-۴:۷۷-۷۶). مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» رابطه‌ی جدیدی را با هستی پیش می‌کشد که از اندیشه به سرآغازی دیگر در پایان متافیزیک شکل گرفته است.[۱] این رابطه میان انسان و هستی (Seyn) برقرار می‌شود[۲]. در این چشم‌انداز جدیدِ هستی، ما نه از حضور بل از «آن‌جا هست» (که خود برابر نادقیقی است برای es gibt که امر داده شده است) حرف می‌زنیم. این یک حضور همیشگی و مطلق نیست، بل حضور وابسته به هر هستنده از جمله حضور خود ماست. نکته‌ی مرکزی «خود» این‌جا بسیار مهم است. این حضور تاحدودی همانند است به پوشیدگی و فراموشی که در واژه‌ی alêthéïa نهفته است. هستی یا Seyn می‌تواند هم‌چون شکلی از «رویدادِ از آنِ خود کننده» دانسته شود، که رخدادی ساده نیست بل رویدادی است که هستن را هم‌چون آشکارگی پیش می‌کشد. «رویدادِ از آنِ خود کننده» آن مکاشفه‌ی معنایی یا حقیقتی از هستی است که از رخدادی همگانی یا شخصی برای یک شخص پیش می‌آید. من می‌توانم از اتفاقی اجتماعی (که در آن با دیگرانی شریک هستم)، یا از رخدادی یکسر شخصی و محرمانه که کسی با من در آن شریک نبوده، به مکاشفه‌ای از معنایی یا حقیقتی از هستی برسم. اگر چنین شود می‌توان

---

1. D. Vallega-Neu, "Pioetic Saying", in: C. E. Scott and others eds, *op. cit.*, pp.66-81.

۲. در **هایدگر و پرسش بنیادین** (فصل ۶) توضیح داده‌ام که هایدگر پس از دوران دگرگونی به جای Sein به معنای هستن و هستی، از Seyn به این معنا استفاده می‌کرد.

گفت که این رویداد برای خود من یک «رویدادِ از آنِ خود کننده» است.[۱]

«رویدادِ از آنِ خود کننده» مفهومی نبود که برای نخستین بار در کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** مطرح شود. هرچند در این کتاب به گونه‌ای دقیق شرح داده شد، و با توجه به زمان نگارش کتاب که پس از دوران دگرگونی در کار فکری هایدگر بود، استوار به دانسته‌های هایدگر از تاریخ هستی، و ادراک جدید او از حقیقتِ هستی و در اصل از مفاهیم هستی، حقیقت و متافیزیک بیان شد. نکته این‌جاست که پیشینه‌ی کاربرد مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» به نخستین آثار هایدگر می‌رسد. از همان آغاز کار فلسفی و شروع «مسیر اندیشه» یا Denkweg هایدگر، «رویدادِ از آنِ خود کننده» یک مفهوم مرکزی بود، و تا پایان نیز چنین باقی ماند. در این فاصله مدام صیقل خورد و دقیق‌تر شد، و به سادگی می‌شود گفت که روشن‌تر شد. در نخستین آثار هایدگر، «رویدادِ از آنِ خود کننده» با همین اصطلاح Ereignis به کار می‌رفت، و مفهوم اصلی آن مطرح می‌شد، و در حکم بنیاد و «جهش آغازین» (ur-sprung) تجربه‌های انسانی دانسته و معرفی می‌شد. در درس‌های ۱۹۱۹، مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» به معنای بنیاد دانسته‌ها و باورها، در «شکل‌های متفاوت مسیحی و یونانی» مطرح شد. هایدگر آن‌جا هردو واژه‌ی Ereignis («رویدادِ از آنِ خود کننده») و Geschehnis (رویداد) را به کار برده بود. به نظر او ما در هر لحظه از زمان بر پایه‌ی اصلی که درونیِ ما نیست، با چیزها و جهان رویارو می‌شویم. در درس‌های زمستان همان سال ۱۹۱۹ این اصل یا بنیاد، معنایی از نظر زمانی گسترده‌تر یافت. آن‌جا چنین آمد که منش مرکزی و اصلی تجربه‌های زیسته‌ی ما (Er-leben)، «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. این

---

۱. لفظ «واقعه» در ادبیات عرفانی ما تا حدودی به این معنا نزدیک است. اما از راهی نامستقیم منش از آنِ خود کردن را پیش می‌کشد و جدا از این، با توجه به کاربرد رایج آن در زبان هرروزه می‌تواند موجب بدفهمی شود.

واژه آشکار شدن «دنیاها» بر «من» است (م‌آ-۷۴:۵۶/۵۷ب). اما این «من» تاریخی است، و در جهان به سر می‌برد. هستنده‌ای است واقعی و موجود (er-eigne). به خاطر «من» و به خاطر مناسب حالِ من بودن است که جهان، واقعی می‌نماید (م‌آ-۷۵:۵۶/۵۷). این «جهش آغازین» یا این «رویدادِ از آنِ خود کننده» هم به من مربوط می‌شود و هم به جهان. «رویدادِ از آنِ خود کننده» اتفاق افتادن من و جهان است. اتفاقی که هم به لحظه مربوط می‌شود، و هم به فراشد هستن و شدن (vörgange). از این‌رو، من همواره با امری کلی روبرو می‌شوم که در خودش موجود است و مقدم بر هر نظریه، فهم، پندار، و باوری است. امری جهان‌شمول که نیازمند نظریه‌پردازی‌های من نیست. چیزی که در خود نمایه‌ای است از «توانِ بزرگ زندگی» (م‌آ-۱۱۵:۵۶/۵۷).

این برداشت آغازین از مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» بود که با تفاوت‌هایی اندک در *هستی و زمان* مطرح شد. منش رخ‌دادگی و جای گرفتن آن در افق زمان‌بودگی، یادمان‌هایی که به اکنون می‌رسند، و طرح‌های کنونی‌ای که رو به سوی آینده دارند، همه در آن کتاب آمده‌اند (هز:۹۴-۲۹۳،۲۹۷،۳۰۱،۳۳۰،۳۳۶-۳۷،۴۳۰، ۳۴-۴۳۳). اما در درس‌های تابستان ۱۹۲۸ مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده»، به طور خاص، به هستن مرتبط دانسته شد. پیش از آن درس‌ها، افق زمان‌مند و لحظه‌ها، رخ‌دادگی و زمینه‌ی هر دم و هر کنش، در خود نکته‌ی ارتباط «رویدادِ از آنِ خود کننده» و هستی را پیش می‌کشیدند، بی آن که هایدگر بر آن تاکید کند. اما در آن درس‌ها، نکته با صراحت مطرح شد. هایدگر «رویدادِ از آنِ خود کننده» را لحظه‌ای خواند که در خود «سرچشمه‌ی هیچی» (nihili originarium) جهان است (مم:۱۹۸،۲۰۰). هایدگر به روشنی از ««رویدادِ از آنِ خود کننده»ی حضور جهانیِ هستندگان» یاد کرد (مم:۲۰۱)، و آن را با اصطلاح Urereignis مشخص کرد. تاکید هم کرد که این مفهوم در بنیاد خود زمان‌مند است، و به آغاز باز می‌گردد. این «رویدادِ از آنِ خود

کننده»ی آغازین، و لحظه‌ی نمایان‌گر هستی، در درس‌های تابستان ۱۹۲۸ باز مطرح شد. آن‌جا هایدگر در توضیح «منش بیناراهی و ناکاملِ حرکت» از «رویدادِ از آنِ خود کننده»، با واژه‌ی Ereignis یاد کرد. حتی گفت که «رویدادِ از آنِ خود کننده» به معنای توانایی آغاز حرکت، از «رویدادِ از آنِ خود کننده» به معنای حضور و لحظه، تفاوت دارد. در آثار پس از دوران دگرگونی، این تاکید بر توان‌مندی مدام مورد تاکید قرار گرفت. توان‌مندی به جای حضور پیش کشیده شد. تاکید هایدگر بر «راه» در بحث از «رویدادِ از آنِ خود کننده»، ریشه در همان درس‌های تابستان ۱۹۲۸ دارد.

۶. از آنِ خود کنندگی

واژه‌ی Ereignis خیلی ساده معنای «رویداد» می‌دهد. اما هایدگر اصرار دارد که ما پژواک eigen به معنای «از آنِ خویش» را هم در آن بشنویم. واژه‌ی Ereignis از sich ereignen به معنای «روی دادن» و «اتفاق افتادن» می‌آید. تبارش هم به Aug به معنای «چشم» می‌رسد. تا سده‌ی هجدهم Eräugnis (به معنای امروزی «در برابر چشم قرار دادن») «قابل مشاهده شدن» چیزی بود. هایدگر بارها به این تاریخ واژه اشاره کرده است. او مثل همیشه، برای تاکید بر منش عملی و فعلیِ معنای مورد نظرش واژه‌ی Ereignung را به کار برد، و از آن معنای مورد نظرش از «رویدادِ از آنِ خود کننده» را ارائه کرد. Ereignis جز «رویدادِ از آنِ خود کننده»، معنای فعلی «به خود تخصیص دادن» یا «از آنِ خویش کردن» را هم دارد. راز هر از آن خویش کردنی آن سویه‌ی دیگر است. آن بخش که از آن من نیست، همان Ent-eignis، یا امر نامتعلق به من. از هم‌راهی دو معنای واژه، ما به یک «کلام راهنما» (Leitwort) دست می‌یابیم. به همین دلیل واژه‌های دیگری که فقط یکی از وجوه این کلام راهنما را روشن کنند به کار نمی‌آیند.

واژه‌های دیگری نیز برای رساندن معنای «رخ دادن» و «اتفاق افتادن» یا «رویداد» وجود دارند. یکی Begebenheit است به معنای «اتفاق»، که از

فعل begeben آمده است. واژه‌ی دیگر Vorgang است که در آن تاکید بر شدن و دگرگونی است. هایدگر با استفاده از واژه‌ی Geschehnis موافق بود، و آن را «تجریدی‌ترین واژه برای رساندن مفهوم رویداد» می‌دانست. سرانجام، او گاهی واژه‌ی Vorkomnis را هم به کار می‌برد، و آن را بیشتر مرتبط به یک شخص می‌دانست، گاهی هم در مورد امور طبیعی از آن یاد می‌کرد. اما واژه‌ی اصلی و مهم‌ترین واژه‌ای که برای هایدگر تمامیّت معناهای «رویدادِ از آنِ خود کننده» را در بر داشت، همان Ereignis بود. گاه هایدگر با استفاده از خط تیره و نوشتن Er-eignis می‌کوشید تا واژه را به معنای eigen بازگرداند. «رویدادِ از آنِ خود کننده»ای که برای کسی تجربه می‌شود (و این مهم‌تر است از جنبه‌ی فاعلی که کسی «رویدادِ از آنِ خود کننده» را تجربه می‌کند). به همین دلیل هایدگر می‌نوشت که «تجربه‌ها «رویدادِ از آنِ خود کننده» هستند، تا جایی که چیزی از شخص را می‌زیند، و زندگی فقط این چنین زیسته می‌شود» (م‌آ-۵:۷۵). من در معرض تجربه (Erlebnis) قرار می‌گیرم. هم‌چنین هیچ تجربه‌ای ایستا نیست. همواره در حکم «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. نمی‌تواند فقط امری در قلمرو رویکرد یا دانایی نظری و علمی باشد، بل پیش از هرچیز «امری زیسته» است. امری است که مرا درگیر عمل می‌کند. این‌گونه است که «رویدادِ از آنِ خود کننده»، بر فرد اتفاق می‌افتد (م‌آ-۵۶/۵۷:۲۰۵). «رویدادِ از آنِ خود کننده» انگیزش را می‌سازد، و در انگیزش معنا می‌یابد. به همین دلیل در ***هستی و زمان*** واژه‌ی Ereignis به معنای رویدادی که برای من «رویدادِ از آنِ خود کننده» است، و من، در عمل، آن را می‌فهمم، و برای من روی می‌دهد، مطرح شده است (ه‌ز:۲۹۳). رخدادهایی را در نظر بگیریم. توفان، انقلاب، و حتی مرگ یک عزیز، به میزان‌هایی متفاوت (از نظر تاثیرگذاری)، اموری همگانی هستند. حتی زنی که معشوق خود را در حادثه‌ای از دست می‌دهد، با تمام اهمیتی که آن معشوق برای او داشت، یک انسان را از کف داده که برای دیگران (به شکل‌های دیگر و به میزانی

متفاوت) مهم بود، یعنی دیگرانی هم جای خالی او را در زندگی خود احساس می‌کنند. ژولی در فیلم *آبی* کیشلوفسکی نمی‌خواست این واقعیت را که شوهر از دست‌رفته‌اش (مردی جوان و موسیقی‌دان) به دیگرانی هم تعلق داشت، بپذیرد، تا این که واقعیت خودش را به او هم‌چون داستانی پیش‌پاافتاده از خیانت شوهر، زنی که از شوهر او باردار شده بود، و انبوه دوستداران موسیقی او، نشان داد. مرگ شوهر ژولی اما برای ژولی «رویدادِ از آنِ خود کننده» خاص او بود، و با معنای «به خود تخصیص دادن» هم‌راه می‌شد. کیشلوفسکی در پایان فیلم نشان داده که ژولی به رویداد از آنِ خود کننده‌ای که برای همگان روی می‌دهد و ممکن است، باور آورد. درنتیجه معنای خاص کنار زده شد، معنایی که در برگردان انگلیسی بیشتر آن را appropriation می‌نامند. (مترجم ***ادای سهمی به فلسفه*** به زبان انگلیسی واژه‌ی Enowning را به کار برده که دقیق و راه‌گشاست). هرگاه مرگ کسی سبب آشکارگی معنایی از هستی برای من شود این یک «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. تفاوت ندارد که این تجربه فردی یا جمعی باشد. خواننده دقت دارد که این نکته فراتر رفتن از یک منش بسیار مهم «اصالت» است چنان که در ***هستی و زمان*** مطرح شده بود. «از آنِ خود بودن» در آثار هایدگر بسیار مهم است. هم مفهوم «اصالت» و هم مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» دربردارنده‌ی آن هستند. اما دیدیم که تا چه حد با هم متفاوت‌اند. به این نکته نیز باید دقت کنیم که ما این‌جا با ارزش‌یابی متافیزیکی و اُنتیک روبرو نیستیم. چنین نیست که بگوییم «رویدادِ از آنِ خود کننده» از یک سو، و اصالت از سوی دیگر، ارزش حقیقی بیشتری دارند از آن‌چه نااصیل و یا اتفاق ساده است. هر آن‌چه غیر حقیقی است می‌تواند اصیل باشد (پ-۱:۱۸۲). حتی موقعیتی غیر اصیل می‌تواند از زاویه‌ای، موجب یا علت موقعیتی اصیل باشد (ه‌ز:۶۸). حتی می‌توان فرض کرد که گاه Enteignis یعنی هر آن‌چه از آن خود من نیست در مواردی اصیل‌تر از Ereignis باشد. کشته شدن کسی در راه اعتقادهایش

حسی اصیل در ما برمی‌انگیزاند، حتی اگر خودمان هرگز حاضر نباشیم که در راه اعتقادهای‌مان کشته شویم، و یا با اعتقادهای آن کشته همراه نباشیم.

آن‌چه نه بر دازاین بل بر چیزها اتفاق می‌افتد، «رویدادِ از آنِ خود کننده» نیست، و درنتیجه با Ereignis بیان نمی‌شود. آن Vorkomnis یا «اتفاق» است. توفان وقتی موضوع پژوهشی علمی قرار می‌گیرد چنین است. توفان وقتی برای من در حال تماشای *شاه‌لیر* شکسپیر روشن‌گر راه زندگیِ خودِ من می‌شود «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. امور می‌توانند موجب گونه‌ای بینش اصیل یا بصیرت شوند که هایدگر آن را Augenblick نامیده است. این بصیرت اخلاقی نیست.[۱] روشن است که برای هایدگر نویسنده‌ی *ادای سهمی به فلسفه* «رویدادِ از آنِ خود کننده» نخست فردی و شخصی است (روشن‌گر معنایی از هستی)، و بعد منش تاریخی دارد. اما می‌توان گفت که «رویدادِ از آنِ خود کننده» در نخستین آثار هایدگر، هر دو منش تاریخی و شخصی را (بدون برتری امر شخصی به امر تاریخی و اجتماعی) داشت. در *هستی و زمان* واژه‌ی Geschehen (das) درمورد رخداد تاریخی به کار رفت، و چنین می‌نماید که بخشی است از Ereignis. این دیگر «رویدادِ از آنِ خود کننده»ی فردی نیست. هر دازاین یک رویداد به این معناست. پس از *هستی و زمان* (به ویژه در *ادای سهمی به فلسفه*) دو واژه‌ی اصلی‌ای که هایدگر در بیان معناهای «رویدادِ از آنِ خود کننده» به کار برد یکی Ereignis بود و دیگری Geschehen. اوّلی به معنای مطلقِ «رویدادِ از آنِ خود کننده»، و دومی بیشتر به معنای رخدادی تاریخی (اس:۲۱-۲۰). هایدگر گاهی رخداد تاریخی را با هر دو واژه نامید. یعنی نشان داد که این رویداد هم تاریخی است و هم منش اصلی

---

۱. در مورد مفهوم پیچیده‌ی «بصیرت» در *ادای سهمی به فلسفه* بنگرید به:
W. McNeill, "The Time of Contribution to Philosophy", C. E. Scott and others eds, *op. cit.*, in: pp.129-150.

هستی‌شناسانه برای انسان را داراست. نیهیلیسم یکی از مواردی است که با هر دو واژه به آن اشاره شده است. «رویدادِ از آنِ خودکننده»ای است تاریخی که در آن حقیقت هستی به‌گونه‌ای متفاوت از گذشته باز شناخته می‌شود. هایدگر هم‌چنین با توجه به آینده نوشت: «فقط بزرگترین Geschehen، ژرف‌ترین Ereignis هنوز می‌تواند ما را از گم‌گشتگی‌ای که در اتفاق (Begebenheiten) و تاسیس (machenschaft) نهفته است، نجات بدهد. چیزی باید روی بدهد (sich ereignen) تا هستی را بر ما بگشاید، و ما را به آن بازگرداند» (اس:۴۰). می‌بینیم که نه فقط هر دو معنای مورد نظر ما در واگویه‌ی بالا آمده‌اند، بل معنای سومی هم که من آن را به «اتفاق» ترجمه کرده‌ام یعنی Begebenheit هم آمده است (که آن را در انگلیسی Occurrence می‌خوانند).

Geschehen می‌تواند به جای Ereignis به کار برود، اما باید دانست که حالتی کلی دارد. برای مثال متافیزیک یک رویداد بنیادین (Grundgeschehen) در دازاین است. این رویدادی متمایز در زندگی و تاریخ هر انسان یا یک انسان نیست، انسان در آن زاده می‌شود. هایدگر حتی می‌گوید که خود انسان است. او نوشته: «آن‌چه روی می‌دهد (geschieht) تاریخ هستی است» (ن-۴:۲۴۳). سرآغاز متافیزیک یک رویداد به این معناست. اما das Ereignis به «رویدادِ از آنِ خودکننده»ی بنیادین، مهم‌ترین «رویدادِ از آنِ خود کننده»، سرآغاز، تعیین‌کننده‌ی زمینه، راه اصلی، هستن باز می‌گردد، موجب گوهریابی هستی می‌شود، و همان مکاشفه‌ی اصلی هستی است که ما را قادر به شناخت هستندگان می‌کند. این که گوهر انسان به «حیوان خردورز» تبدیل شد خود یک Ereignis است. هستی یک «رویدادِ از آنِ خودکننده» است. این «رویدادِ از آنِ خود کننده» است که دازاین را می‌سازد، و او را به سوی آن‌جا ره‌سپار می‌کند. امری خاص هستی (Eigentum) است (اس:۱۸۵). هستی به منزله‌ی «رویدادِ از آنِ خود کنندهِ» با واژه‌های نیچه‌ای «شدن»، «زندگی»، «جنبش» دانسته

نمی‌شود. هستی هیچ یک از این‌ها نیست. هستی را چنین دیدن آن را هستنده دیدن است. ما باید شیوه‌ی گفتنی درخور هستی بیابیم (اس:۳۳۲).

۷. از آنِ هم‌بودگی

به «رویدادِ از آنِ خود کننده» از زاویه‌ای دیگر توجه کنیم. Ge-eignet یعنی به یک‌دیگر تعلق داشتن، یا از آنِ هم‌بودگی. می‌خواهیم ببینیم که این معنا چه نکته‌هایی را در بحث از Ereignis پیش می‌آورد. متافیزیک با طرح گوهر انسان، از راه گوهر، متوجه هستی می‌شود، اما با این شیوه‌ی نزدیکی به گوهر هستنده، به هستی بی‌توجه می‌ماند. مساله‌ی مهم متافیزیک برای ارسطو این بود: چه چیز گوهر است؟ «فلسفه‌ی نخستین» ارسطو زمینه‌ی یافتن پاسخی بر این پرسش بود. ارسطو می‌پرسید: «گوهر هستی چیست؟»، زیرا او تفاوتی میان هستی و هستنده نمی‌یافت، و چنین می‌اندیشید که هستی هم مثل هر هستنده‌ای باید دارای گوهری باشد. مهم‌ترین نمونه‌ی بحث متافیزیکی از این‌همانی، فرض این‌همانیِ گوهر انسان با خود هستی است. هایدگر یادآور شده که برای متفکری که در روزگار پیش از متافیزیک می‌زیست، مساله روشن بود. وقتی پارمنیدس از این‌همانیِ هستی و اندیشه حرف می‌زد، نمی‌خواست این‌همانیِ گوهر و هستی را پیش بکشد. او این دو را دو امر متفاوت که با هم یکی «می‌شوند»، نمی‌دید. او با تفاوت هستی‌شناسانه آشنا بود، و بر اساس آن می‌اندیشید. اما برای اندیشه‌ی متافیزیکی این‌همانی از همانندی دو امر متفاوت ساخته می‌شود. هایدگر به مبنای اندیشه‌ی پارمنیدس بازمی‌گردد، و اعلام می‌کند که این‌همانی یا تعلق به یک‌دیگر داشتن همان «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. متافیزیک این‌همانی را همواره به صورت nexus یعنی رابطه می‌شناسد. هایدگر نکته را در رساله‌ی «این‌همانی و تفاوت» روشن کرده است. ما باید به جای رابطه که همواره «دو چیز متفاوت اما مرتبط» را پیش می‌کشد، به «از آنِ هم بودن» بازگردیم. با انسان، از آنِ هستی بودن روشن

می‌شود. پذیرای هستی بودن، متکی به هستی بودن، از آن اطمینان داشتن، این‌هاست تعلق انسان به هستی. این تعلق را هایدگر با eignen روشن کرده است. در این موقعیت انسان و هستی از آنِ یک‌دیگر می‌شوند (ge-eignet). از این موقعیت است که آن‌چه ما Ereignis یعنی «رویدادِ از آنِ خود کننده» می‌خوانیم، مطرح می‌شود. «رویدادِ از آنِ خود کننده» سرچشمه‌ی تعلق به یک‌دیگر داشتن انسان و هستی است. به گونه‌ای ناسازگون، «رویدادِ از آنِ خود کننده» یعنی رویدادگیِ از آنِ هم بودن.

«رویدادِ از آنِ خود کننده» یک روشنی یعنی Lichtung است. مگر نه این است که نور امکان می‌دهد تا چیزها دیده شوند؟ هایدگر نوشته: «نور خود در ساحتِ آشکارگی و آزادی باقی می‌ماند». «رویدادِ از آنِ خود کننده» تعلق هستنده به هستی را در نوری، جرقه‌ای، و در لحظه‌ای روشن می‌کند. در متافیزیک، در نیهیلیسم تکنولوژیک ما این تعلق به هستی را نادیده انگاشته‌ایم و کنار گذاشته‌ایم. به همین دلیل هایدگر این روزگار را «دوران ظلمت» و «قلمرو شب» خوانده است. از سوی دیگر، Ereignis نشان می‌دهد که ما به نزدیک‌ترین امری تعلق داریم که با آن هم‌راهیم. این نزدیک‌ترین امر، هستی است. این «رویدادِ از آنِ خود کننده» یا تعلق داشتن به هم‌دیگر، قلمروی از آنِ هم بودگی انسان و هستی است. تا جایی که هر یک بگویند که از آنِ یک‌دیگریم. هستی هم‌راه با اندیشه، به این‌همانی‌ای متعلق است که طبیعت سرچشمه‌ی خود را در آن می‌یابد، و در آن آن‌چه هست، هست. و ما آن را «رویدادِ از آنِ خود کننده» می‌خوانیم (پ-۱:۱-۲۷۱-۲۷۰). پس بنیاد و مغاک یا بی‌بنیادی به یک معنا «رویدادِ از آنِ خود کننده»اند.[1] متافیزیک نمی‌تواند دریابد که هستی پنهان

1. J. Sallis, "Grounders of the Abyss", in: C. E. Scott and others eds, *op. cit.*, pp.181-198.

می‌ماند در حالی که هستندگان آشکار می‌شوند. برای همین هستی را فقط می‌تواند به صورت حضور هستنده متصور شود. بینش متافیزیکی هستی را وابسته به چیزها می‌داند، و درنتیجه توانایی فهم آن را از دست می‌دهد.

Ereignis آن «رویدادِ از آنِ خود کننده»ی اندیشه است که به یاری آن می‌توان مطرح کرد که انسان از آنِ هستی، و هستی از آنِ انسان هستند. این پیوستگی بارها قدیم‌تر از تاریخ و دوره‌هاست. پیش‌تر دیدیم که در *هستی و زمان* زمان‌بودگی شرط امکان و تحقق شالوده‌یابی هستی‌شناسانه‌ی دازاین بود. یعنی شرط اصلی فهم دازاین از هستی‌اش بود. در پیش کشیدن زمان هم‌چون افق فهم هستی است که هستی‌شناسی تبدیل به طبقه‌بندی درون‌مایه‌های هستی می‌شد (هز:۳۱). از همان مقدمه‌ی کتاب هایدگر روشن کرد که تعیّن اصلی و آغازین معنای هستی زمان‌بودگی دازاین است (هز:۴۰). یعنی دازاین در مرکز بحث از زمان‌بودگی هستی قرار می‌گرفت. اما پس از دوران دگرگونی مفهوم Ereignis به معنایی تازه سر برآورد. در آثار پس از دوران دگرگونی، هستی (Seyn) بنیاد هستنده دانسته نشد. اکنون هر هستنده، هستی‌اش را داراست. این بحث درمورد انسان هم صادق است. هر انسان هستی‌اش را دارد، به خودش ارجاع می‌شود. هستی نه هم‌چون گوهر یا بنیاد بل چون «رویدادِ از آنِ خود کننده». این رابطه‌ی انسان با هستی‌اش «رویدادِ از آنِ خود کننده» است (پ.۱:۲۶۴ب). هایدگر دیگر از چرخش در هستی یا فهم از هستی حرف نمی‌زند، این چرخشی در «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. «رویدادِ از آنِ خود کننده» هم‌چون راه و مسیری است که در آن با هستی رابطه می‌یابیم (پ.۱:۲۷۰). از این‌جا زمان، زمان‌بودگی انسان با وجه خاص «رویدادِ از آنِ خود کننده» است. هم‌چنان که زبان نیز چنین است (در:۱۳۴).

«رویدادِ از آنِ خود کننده» هم‌چون نگاهی خاصِ خود، رابطه‌ای خاص با هستی است. هستی را از آن خویش کردن و دانستن است. پس

می‌توان گفت که در مبحث طرح‌اندازی در *هستی و زمان* که بحث از حرکت دازاین به سوی «آن‌جا» بود، و به شکلی ضمنی مفهوم اصالت نیز در آن مطرح می‌شد، بحث از «رویدادِ از آنِ خود کننده» شکل می‌گرفت، بی آن که هایدگر واژه‌ی Ereignis را به کار ببرد. به هررو، «رویدادِ از آنِ خود کننده» رابطه‌ی من با هستی، و از آنِ خویش کردن هستیِ من است. راهی است میان من و هستی. هایدگر به همین دلیل «رویدادِ از آنِ خودکننده» را «رابطه‌ی تمامی روابط با یک‌دیگر» خوانده است (دز:۱۳۵). در عین‌حال، در «رویدادِ از آنِ خودکننده»، یعنی در این از آنِ خویش کردن، به‌گونه‌ای، «سرنوشت» مطرح است. باید هستی بخواهد که با من رابطه بگیرد. من در هر حالت و وضعیتی نمی‌توانم با هستی ارتباط بیابم. این است معنای دقیق تناهی انسان، و حتی زمان‌بودگی انسان. هرچند نکته‌ی آخر نمی‌توانست در *هستی و زمان* مطرح شود. «رویدادِ از آنِ خود کننده» از سرنوشت فردی فراتر می‌رود. هرچند رابطه‌ی یک انسان با هستی است، اما این رابطه فقط با انسان تعیین نمی‌شود. تقدیر و امری جمعی است. همه چیز بستگی به این دارد که آیا من در این برهه از تاریخ هستی می‌توانم با آن رابطه بیابم یا نه؟ آیا وضع من ناپوشیدگی است یا پوشیدگی؟ روشنی است یا نه؟

در خطابه‌ی «زمان و هستی»، مفهوم «رویدادِ از آنِ خود کننده» مطرح شد. نسبت با هستی در این خطابه، با رابطه‌ی هستی و دازاین در *هستی و زمان* تفاوت یافت. دیگر بحث از امکان است. امکانی در تاریخ هستی. پرسش این‌جاست که آیا هستی امکان می‌دهد تا با آن رابطه‌ای برقرار کنیم؟ آیا زمانش در رسیده است؟ این است که در این خطابه دوگانه‌ی (Zwiefalt) زمان و هستی مطرح می‌شود (پ-۸۹:۴). این دوگانه داده‌های حضور (Anwesenheit) هستند. زمان و هستی حاضرند. هایدگر آن‌ها را «نا-غایب» می‌خواند (پ-۶۹،۱۸:۴). هستی که دیگر بنیاد هستنده دانسته نمی‌شود، فقط هست. ما نباید به امر حاضر (Gegenwart) هم‌چون آن‌چه

اکنون هست، بنگریم. باید رسیدن به اکنون و امر حاضر را مطرح کنیم. یعنی حضور (Anwesenheit) را. یک بار دیگر انسان مطرح می‌شود. زیرا اوست که گذشته، اکنون و آینده را در برون‌بودگی‌شان می‌فهمد. هایدگر اعلام می‌کند که Gegen به معنای رابطه‌ی میان امر حاضر و انسان است. انسانی که به سان Anwesen حاضر است. انسانی تاریخی در اساس انسانی است که هستی با او چنین رابطه‌ای را یافته است. انسان چون مکانِ هستی (پ-۴:۳۰-۲۹). آینده، رسیدن انسان به خودش نیست. رسیدن هستی به انسان است. از این‌رو در *اصل خرد* هایدگر می‌گوید که هرگاه درست به آینده بیاندیشیم، آن را حاضر به معنای Gegenwart خواهیم یافت. در آینده انتظارهای کنونی نهفته‌اند. آینده انتظار یا Wartet است. زمان رابطه‌ی انتظار کنونی و آینده است، و اساس مکانِ زمان یا Zeitraum است.

۸. رویداد

به نخستین و شاید مهم‌ترین معنایی که واژه‌ی «رویدادِ از آنِ خود کننده» در ذهن ما حاضر می‌کند بیاندیشیم. «رویدادِ از آنِ خود کننده» اتفاق افتادن امری خاص است، امری که معنایی از هستی را از آنِ ما کند. برای هایدگر رویدادگی مهم است، همان‌طور که حقیقت ناپوشیدگی امری خاص نیست، بل کلی، و خودِ آشکارگی است. «رویدادِ از آنِ خود کننده» برای هایدگر از جنبه‌هایی یادآور معنای حقیقت بود. در هر لحظه ترکیبی از ناپوشیدگی و پوشیدگی چیزها خود را به من می‌نمایاند. چیزی سهم من می‌شود، چیزی خواسته است که از آنِ من شود، چیزی خواسته است که خود را بر من آشکار کند. اگر دقت کنیم این با اساس درک هایدگر از حقیقت نیز می‌خواند. حقیقت نتیجه یا حتی موضوع مورد پرسش در اندیشه، یا سخن من نیست، دستاورد تکنیک و بیان‌گری نیست، در خرد مدرن، و با خرد محاسبه‌گر ساخته نمی‌شود. در گزاره و شکل ارتباطی

کلام نباید به دنبال آن بگردم. آشکارگی‌ای بیرون من، و خارج از سخن من است. «رویدادِ از آنِ خود کننده»ای است که با من رابطه می‌یابد، اما کارِ من نیست. با من سروکار می‌یابد. در این سروکار یافتن گشاینده‌ی فضایی برای من می‌شود. هایدگر در درس‌های زمستان ۴۳-۱۹۴۲ درباره‌ی پارمنیدس نوشته: «هستی هرگز بومی هستنده نیست. چنین نیست که هستی بتواند از هستنده گرفته شود و بعد چونان بنیاد آن مطرح شود» (پا:۱۵۰). هستنده‌ای برای هستنده‌ای دیگر می‌تواند از آنِ آن، بومی آن، وابسته به آن، ساکنِ در آن، فرض شود. اما هستی هرگز چنین نیست. به همین دلیل بنیاد نیست، و هایدگر آن را بی‌بنیاد، و مغاک می‌خواند: «ما در مغاک به سر می‌بریم، و بنیاد نمی‌یابیم» (پا:۱۵۰).

این بی‌بنیادی با «رویدادِ از آنِ خود کننده» هم‌راه است. با این بی‌بنیادی است که ما وارد تاریخ هستی می‌شویم. مایستر اکهارت عارفِ محبوب هایدگر از «زندگیِ بدون چرا» یاد می‌کرد. این است که ما در پرسش‌های هایدگری به موردی که چنین طرح شود: «چرا الف؟» برنمی‌خوریم. او یا می‌پرسد: «الف چیست؟»، و یا می‌پرسد: «معنای الف یعنی افق دلالت‌های الف کدام است؟». خود او نوشته: «انسان در ژرف‌ترین و پنهان‌ترین بنیاد هستی خود، فقط در مسیر خویش پیش می‌رود. مثل گل سرخ است، بدون چرا» (اخ:۱۱۳). هایدگر گفته‌ی گل سرخ «بی‌چراست»، واقعیتی است که در مورد آن نمی‌توان چون و چرا آورد، از شعری سروده‌ی آنگلوس سیلسیوس (۱۶۷۷-۱۶۲۴) آورده است: «گل سرخ بدون چراست، گل می‌دهد زیرا گل می‌دهد، نه مراقب خویش است و نه اشتیاق دیده‌شدن دارد» (اخ:۱۰۳). زندگی بدون چرا، بدون هدف، و بدون فرجام است. طرح‌اندازی‌ها هدف فوری دارند، اما نه هدف نهایی. کنش بدون هدف در اساس کنش نیست، اما می‌تواند هدف نهایی نداشته باشد. در مجموع در بنیاد هستی ما («در ژرف‌ترین و پنهان‌ترین بنیاد هستی ما») فرجام و هدف مقدسی در کار نیست.

ویرانگری کنش، یا شالوده‌شکنی (abbau) آن، به معنای خلاص کردن آن از سلطه‌ی فرجام و هدف است. متافیزیک است که همواره به فرجام‌سالاری (teleocracy) می‌رسد. کاری که در پایان پیش‌گفتار ***هستی و زمان*** «ویرانگری پدیدارشناسانه‌ی تاریخ هستی‌شناسی» خوانده شده، و هم‌چون هدف معرفی شده، این است که تجربه‌های هستی‌شناسانه‌ای را دریابد که از آن‌ها هر یک از برداشت‌ها سربرآورده‌اند. این کار به این معنا ویرانگری است که در خود، آن تجربه‌های اندیش‌مندی را رد می‌کند. اگر محور کنش را با توجه به فرجام‌نگری آن بشکنم در قلمرو ویرانگری هایدگری گام برداشته‌ام. بی‌بنیادی فقط علیه فرجام و فرجام‌نگری نیست. هم‌چنین علیه سرچشمه‌ی بنیادین و آغاز هم هست. توان‌مندی بنیادین ما به سوی هستن اصیل است. و هستن اصیل هم‌چون توان‌مندی مرگ و «به سوی مرگ هستن» جلوه می‌کند. دگرگونی در رویکرد ما به مرگ در حکم دگرگونی در شیوه‌ی هستن است. پس به «کل» آن، و به آغازش، معنایی تازه می‌دهد. اصالت به معنایی تازه، این‌سان، مفهومی فرجام‌شناسانه نیست. یکی از امکان‌هاست که ناقض دیگر امکان‌هاست. این است که هایدگر بی‌بنیادی (an-archy) را هم‌چون نافرجام‌سالاری a-teleocracy بزرگ می‌دارد.[1] امکان و توان‌مندی هرگز در پیکر بنیاد و اصل نمی‌گنجند.

---

1. R. Schürmann, *Heidegger On Being and Acting, From Principles to Anarchy*, trans. C.-M. Gros, Indiana University Press, 1990, pp.97-155.

کتاب دوم

در تاریخ هستی

فصل ۶

تاریخ هستی

۱. تاریخ به معنایی تازه

دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر آن‌جا به بار نشست که او متوجه اهمیت مفهوم «تاریخ هستی» (Seinsgeschichte) شد. این مفهوم به صراحت در ***درآمدی به متافیزیک*** به کار رفت. اگر بگوییم که دوره‌ی دگرگونی در اندیشه‌ی هایدگر با تدقیق دو مفهوم حقیقت و متافیزیک آغاز شد، با کشف دو مفهوم رویداد از آنِ خودکننده و تاریخ هستی به نتیجه رسید، و راه برای هایدگر گشوده شد تا در دوره‌ی نهایی کارش مسائل را دقیق و صریح بیان کند. تاریخ هستی از نظر هایدگر مفهوم چندان پیچیده‌ای نیست، و از این پیش‌نهاده آغاز می‌شود که هستی مستقل از انسان و هر هستنده‌ای است، و پیدایش آن نمی‌تواند مورد بحث ما باشد، زیرا در موقعیت فعلی خود، هیچ چیز یقینی درباره‌اش نمی‌دانیم، اما دست‌کم در جریان کار فکری و فلسفی خود راهی می‌یابیم که به موقعیت‌هایی متفاوت پی ببریم که در آن‌ها هستی بر انسان گاه آشکار و گاه پنهان بوده، و در مواردی هم در ترکیبی از آشکارگی و پنهانی روی نموده است. مساله‌ی مهم فکری در تاریخ هستی این است که آیا می‌توان گفت که این

تاریخ از جایی آغاز می‌شود که انسان به آن به شکلی اندیشید؟ هایدگر به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. پیش از پیدایش انسان هستی پنهان بود، یعنی راه را بر اندیشه‌ی به خود بسته بود، و یا ضرورت چنان اندیشیدنی را مخفی کرده بود. تاریخ هستی، با توجه به این که هستی بارها فراتر از اندیشه‌ی آدمی می‌رود، به عنوان تاریخ، پیش از جایی آغاز می‌شود که هستی خود را آشکار کرد، و چنان که خواهیم دید در دوران مدرن هم که باز هستی پنهان شده، این تاریخ متوقف نشده است، بل پنهانی و از یاد بردن هستی و رها کردن آن از سوی انسان خود لحظه‌ای دیگر از تاریخ هستی به شمار می‌آید، که هایدگر آن را «قلمرو تاریکی»، و «روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک» دانسته است.

۲. از تاریخ‌بودگی تا تاریخ هستی

در *هستی و زمان* از «تاریخ‌بودگی» دازاین یاد شده بود، اما این معنایی خاص و مشخص داشت. بنا به طرح هستی‌شناسانه‌ی آن کتاب، دازاین در جهانی پیشاپیش شکل‌گرفته (در موقعیت‌ها) زاده می‌شود، آن‌جا رشد می‌یابد، و به دل سنت و میراثی پرتاب می‌شود. از این برداشت چنین نتیجه می‌شود که هستی دارای تاریخی است که سبب شکل‌گیری تاریخ دازاین نیز می‌شود. اشاره به تاریخ جمعی دازاین در آن کتاب کم‌یاب است، برای نمونه یک بار اشاره‌ای کوتاه به «دازاین ابتدایی» یعنی آن‌چه در مردم‌شناسی آن دوران «اقوام ابتدایی» نامیده می‌شد، آمد (ه‌ز:۱۱۲)، اما هیچ نتیجه‌ای در جهت تدقیق منش تاریخ جمعی دازاین از این اشاره، و از موارد دیگری که به دازاین جمعی اشاره شده، به دست نمی‌آید. این که هستی برای دازاین مطرح است هم‌چون امری فراتاریخی مطرح است. برای همه‌ی آدم‌ها، در تمام دوره‌های ممکن تاریخی و در هر جامعه و فرهنگی هستی می‌تواند تبدیل به مساله و معضل شود. این امکان دازاین را از دیگر هستندگان جدا می‌کند. اشاره‌ای هم به این امکان یافتنی نیست

که چه بسا انسان‌ها در طول زمان در آن ساختار بنیادین تجربه‌ی هستی، و فهم آن، تفاوتی با یک‌دیگر بیابند. این برداشت به معنایی که در آثار هایدگر پس از دوران دگرگونی مطرح شد، «غیرتاریخی» می‌نماید. در آثار پس از دگرگونی دیگر هستی به سادگی «شرط هرچیز برای نمایان‌شدن» دانسته نشد، زیرا دیگر فقط یک شرط در میان نبود. بحث از جای‌گزینی رشته‌ای از شرایط مطرح شد که در آن‌ها چیزها به گونه‌هایی متفاوت تجربه می‌شوند. اگر هنوز هم بخواهیم هستی را همان امری بدانیم که «بر اساس آن هستندگان فهمیده می‌شوند»، یعنی هستی را منبعی برای «حاضر شدن» هستندگان بدانیم، باید این نکته را برجسته کنیم که هستی «منبع» شرایط دگرگون‌شونده‌ی تاریخی‌ای است که در آن‌ها تجربه و فهم ممکن می‌شوند. نه فقط هستندگان باید «بر ما آشکار شوند» تا بتوانیم آن‌ها را تجربه کنیم و بفهمیم، بل باید «مسیر مناسبات آن‌ها با یکدیگر نیز آشکار گردد»، یعنی آن شرایطی آشکار شوند که هم‌چون پیش‌شرط هر نوع تجربه مطرح‌اند (م‌ف:۱۷۴).

هایدگر سالخورده در بسیاری از درس‌ها و نوشته‌هایش با اشاره به ***هستی و زمان*** این نکته را پیش کشید که تاکنون، پدیدارشناسی و تمامی مسائل استعلایی ـ هرمنوتیکی در پیکر تاریخ هستی شناخته نشده‌اند. در درس‌های **نیچه** این پیشنهاده مطرح شده بود که هستی انواع راه‌ها و مسیرها را برای رویارویی با هستندگان و چیزها و جهان می‌گشاید، یا آشکار می‌کند، اما در هر زمان خاص راهی خاص را بر دازاین می‌گشاید تا قلمرویی بر او گشوده شود که در آن هستندگان قابل فهم شوند. در نتیجه، دوره‌های متفاوت تاریخ هستی مطرح می‌شوند، دوره‌هایی که در هر یک از آن‌ها انسان به گونه‌ای خاص به هستی می‌اندیشد، یا نمی‌اندیشد. هایدگر بارها نوشت که هستی بر یونانیان و نخستین فیلسوفان و اندیش‌مندان آن‌ها ناپوشیده بود، و این در حکم دوره‌ای مهم از تاریخ هستی است، که سرآغاز اندیش‌مندی و فلسفه محسوب می‌شود. سپس،

با آغاز متافیزیک، اندیشیدن به هستی کم‌رنگ شد، جز این که گاه به گاه در اشاره‌ای فلسفی یا در جرقه‌ی فکری، یا در شعری و در اثری هنری، لحظه‌هایی روی نمود، و آن نیز هم‌راه بود با آمیزه‌ای از عناصر ناشی از فراموشی هستی. هستی در مواردی اندک خود را به انسان می‌نمایاند، و بیشتر خود را از او پنهان می‌کند، و جز لحظه‌هایی نشانی از خود ظاهر نمی‌کند، و موجب می‌شود که آدمی در مواردی هیچ به آن نیاندیشد. با وجود این، نکته این‌جاست که هستی می‌تواند موجب دگرگونی‌هایی در مسیر اندیش‌مندی انسان شود که حتی به سرآغازی تازه برسد، و با قاطعیت مساله‌ی هستی را دوباره در مرکز بحث و اندیشه‌ی انسان قرار دهد. این که چرا هستی در دوره‌هایی روی آشکار می‌کند، و در دوره‌هایی دیگر پنهان می‌شود، چندان برای ما، در این موقعیت که هنوز در دوران پیش از سرآغازِ دیگر به سر می‌بریم، قابل فهم نیست. به روشنی، تاریخ هستی و دوره‌های آن زندگی‌ای یکسر مستقل از انسان (با توانایی‌ها و سازندگی‌هایش) دارند. این نکته بخش مرموز اندیشه‌ی هایدگر است که به چشم فیلسوفانی که به اندیشه‌ی بخردانه‌ی علمی و کشف روابط علّی عادت کرده‌اند، و برای چنان فراشدهای دانایی ارج قائل‌اند، قابل پذیرش و دفاع نمی‌آید. آنان اصرار دارند که ما بتوانیم علت‌هایی (ولو نادرست یا ابتدایی) بر دوره‌بندی‌ها و رخدادها ارائه کنیم، علت‌هایی توضیحی که روشن کنند به چه دلیل هستی گاه آشکار و گاه پنهان است. هایدگر بر این باور است که در دوره‌ای از تاریخ هستی که ما در آن به سر می‌بریم، هنوز راه برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی حتی ابتدایی‌تر از این هم گشوده نشده است. این واقعیت که هایدگر در مورد علت دگرگونی‌های تاریخ هستی پاسخی ندارد، ما را به تقدیری تاریخی که به خود هستی مربوط می‌شود می‌کشاند، اما باید گفت که او حتی در فهم چند و چون آن تقدیر هم وقت صرف نمی‌کند. در منطق هایدگر در مورد تاریخ هستی عدم پاسخ‌گویی فیلسوفان امری است وابسته به همان تاریخ، و متفکری توانایی

پاسخ‌گویی جدی به آن پرسش را در شرایط کنونی، یعنی شرایط نیهیلیسم تکنولوژیک ندارد. تاریخ هستی و وجود (تاریخ اندیشیدن به هستی) و کل مسیر اندیش‌گری انسان، زیر سلطه‌ی تقدیر هستی قرار دارد.

۳. تاریخ هستی و حقیقتِ هستی

برداشت هایدگر از تاریخ‌بودگی دازاین، در آثار پس از دگرگونی دیگر به کار نمی‌آید چون دیگر قرار نیست که ما از دازاین آغاز کنیم. هایدگر در آثار دوران دگرگونی اهمیت مفهوم تاریخ را یادآور شد. او به این اصل که در *هستی و زمان* مطرح کرده بود، وفادار ماند که فهم کامل و دقیق تاریخ هم‌چون اموری که پشت سر گذاشته شده‌اند، و دیگر قابل تکرار نیستند، میسر نیست، و ما فقط باید بکوشیم تا با دقت به اسناد و مدارک تاریخی همانندی‌هایی را میان زمان سپری‌شده و زمان خود بیابیم، و به اصطلاح گذشته را به گفت‌وگویی فعال با زندگی و دوران خودمان، بر اساس طرح‌اندازی‌های‌مان به آینده بکشانیم. تاریخ برای هایدگر همواره امری حاضر یعنی امروزی و فردایی است، و منش برون‌بودگی هستی سبب می‌شود که هر رخداد گذشته که ما آن را تاریخی می‌خوانیم هم‌چون یکی از عوامل سازنده‌ی امروز ما، و فهم ما از امروزمان، به کار آید. هایدگر در درس‌هایش در زمستان ۳۱-۱۹۳۰ درباره‌ی *پدیدارشناسی روح* هگل این نکته را پیش کشید که ما با تاریخ فلسفه هم‌چون چیزی که دیگر موجود نیست، و پشت سر گذاشته شده، روبرو نیستیم. بل آن را هم‌چون فعلیتی می‌شناسیم که ما امروزیان از آن جدا شده‌ایم، اما از سر خودفریبی و نابینایی، و با فریفتاری‌های حقیر خودمان عاطل و باطل باقی مانده‌ایم (پ‌ه:۴۵-۳۹). این که گذشته برای فهم امروز مهم است حرف تازه‌ای نیست، هم‌چنین این نکته هم که بدفهمی‌های امروزی ما ناشی از تاویل نادرست رخدادهای گذشته است، فکر تازه‌ای نیست. هگل و فروید دو متفکری بودند که از این نکته‌ی آخر به نتایج مهمی دست یافتند. آن‌چه در کار

هایدگر در ***هستی و زمان*** در بحث از تاریخ‌بودگی تازه بود طرح این نکته بود که گذشته قلمرو یا عرصه‌ی گشایش ما به امروز به خاطر آینده است. این گفته هم که جهان‌بودگی جهان امری تاریخی است، با توجه به مقدمات و لوازم این بحث در اندیشه‌ی هایدگر، و نتایج اگزیستانسیالی که از آن حاصل می‌شود، حرف تازه‌ای بود.

یکی از نخستین موارد کاربرد اصطلاح «تاریخ هستی» در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** در ۱۹۳۰ یافتنی است. وجود (ek-sistence) انسانِ تاریخی آن‌جا آغاز می‌شود که نخستین اندیش‌مند پرسشی را درباره‌ی ناپوشیدگی هستندگان، از طریق این پرسش که هستی چیست، آغاز کرده باشد. آن‌جا که هستنده‌ای متوجه ناپوشیدگی هستندگان شود، و زیستن با این ناپوشیدگی هم‌راه شود با پرسشی درباره‌ی معنا یا حقیقت هستی، تاریخ هستی آغاز می‌شود (ر:۱۵۱). هایدگر این توجه به هستی و ناپوشیدگی هستندگان را با سرآغاز تاریخ غرب یعنی یونان، دوره‌ای که اندیشه به وجود شروع شد، یکی می‌داند. تاریخ، باید هم‌چون امکان‌های بنیادین انسان در طرح ناپوشیدگی هستندگان دانسته شود. تاریخ مناسبت یافتن با گوهر بنیاد حقیقت است (ر:۱۲۳ب). از آن‌جا که دازاین تاریخی است، پرسش‌گری‌اش از هستی و درباره‌ی هستی نیز تاریخی است. اما ***هستی و زمان*** به آن معنایی که ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** تاریخی است، تاریخی نیست. هایدگر در این کتاب نمی‌گوید که جهان دازاین نخست با پرسش‌گری فلسفی آغاز می‌شود، یا دگرگونی اصلی در آن استوارست به تکامل این پرسش‌گری. ***هستی و زمان*** در میان بسیاری کارها که انجام می‌دهد، طرح یک تاریخ پرسش‌گری درباره‌ی هستندگان (و نه به طور مستقیم درباره‌ی هستی) را می‌ریزد. هنگامی که هایدگر در دهه‌ی ۱۹۳۰ مفهوم تاریخ هستی را برای نمونه در ***درآمدی به متافیزیک*** (دم:۷۷)، به کار گرفت، آن را چنان امری که در اصل به وسیله‌ی انسان به پیش می‌رود، معرفی نکرد. رانه‌ی اصلی را خود هستی دانست. او نشان داد که متافیزیک و فلسفه از

تاریخ هستی نتیجه شده‌اند و دستاورد گزینش انسان نیستند. برای نمونه، در درس‌های **نیچه** نشان داد که مواردی چون تبدیل انسان به سوژه، و تبدیل جهان به تصویر جهان، فقط از تاریخ خود هستی قابل شناخت هستند و بس (ن-۳:۱۹۷). فیلسوف یا اندیش‌مند از آن افرادی است که «هیچ گزینشی ندارند و فقط باید به آن‌چه هستی در هر پله‌ی خاص در تاریخ هستی، هست، بیانی ببخشند» (ن-۴:۷). تاریخ هستی این‌سان، هم‌بسته است با «سرنوشت» (Schicksal) یعنی با «آن‌چه هستی می‌فرستد (schicken)». برای نمونه، تفاوتی که در سده‌های میانه میان گوهر (essentia) با وجود (existentia) قائل می‌شدند، خود از جمله فرستادگان هستی بود. تاریخ هستی را نباید به معنایی هگلی هم‌چون «تاریخ روح» در نظر گرفت (پ‌ه:۷۵-۷۲). در تاریخ هستی قانونی وجود ندارد، دگرسانیِ دیالکتیکی و منطقی‌ای که بازشناختنی باشد، یافتنی نیست، و همواره نمی‌توان از آن‌چه روی داده نتایجی اندیش‌مندانه به دست آورد. اما هایدگر در یک مورد با هگل هم‌نظر است و آن این که اندیشه‌های فلسفی می‌توانند سرچشمه‌هایی برای تاریخ باشند، و از آن‌جا که به هستندگان شکل می‌دهند و آن‌ها را دگرگون می‌کنند، باید محصول نیرویی غیرشخصی باشند، و در نتیجه درست نخواهد بود که سرچشمه‌ی آن‌ها را به نیروی فکری یک فرد کاهش دهیم (پ‌ه:۷۵-۶۶).

اگر تاریخ، تاریخِ هستی دانسته شود، که آشکارا این نظر اصلی هایدگر پس از دگرگونی است (ن-۳:۱۸۲)، آیا نمی‌توان گفت که این حکم در تضاد با حکم پیشین هایدگر یعنی آن حکم **هستی و زمان** که «هستی طرح‌اندازی‌شدنی» است، قرار می‌گیرد؟ خود هایدگر به این پرسش، پاسخی منفی می‌دهد (ن-۴:۱۷۸، اس:۱۶۳). طرح و طرح‌انداز پرتاب‌شده به هستی‌اند، و فرد فقط به این دلیل توانایی گزینش دارد که در طرح‌اندازی قرار می‌گیرد. طرح است که بر او حاکم است و بارها ناچار از گزینش می‌شود. دازاین در جریان تاریخ هستی با رانه‌هایی روبرو می‌شود که

فراتر از او کار می‌کنند. تاریخ هستی دوره‌های خاص خود را دارد، اما ما همواره نمی‌توانیم مرزهای این دوره‌ها را بشناسیم. هایدگر خودش واژه‌ی Epochen یعنی دوره‌ها را به کار گرفت، اما این دوره‌ها به هیچ‌رو قابل قیاس با دوره‌بندی‌های علمی در علم زمین‌شناسی، یا در نظریه‌ی تکامل داروین، یا دوره‌بندی تاریخی‌ای که مارکس پیش می‌کشید، نیستند. نخست آن که حدود آزادی انسان در نظر هایدگر بسیار تنگ‌تر از حدودی است که مارکس برای کنش و فعالیت آدمی قائل می‌شد. بعد این که، گذری نرم و آرام از این دوره به آن دوره صورت نمی‌گیرد. هایدگر چندان به مراحل انتقالی بینابین دوره‌ها قائل نبود. واژه‌ی یونانی épékeïna که سرچشمه‌ی epoch است به معنای «فراسو» بود. چنان که افلاطون در کتاب ۶ **جمهوری** (ش۵۰۹) گفته که نیکی فراسوی حقیقت و شناخت می‌رود.[1] هر دوره‌ی تاریخی فراسوی امکانات دوره‌ی پیش می‌رود.

۴. فراموشی هستی

از جمله مهم‌ترین مفاهیمی که در بحث هایدگر از تاریخ هستی پیش می‌آید مفهوم «فراموشی هستی» است. ما در دورانی زندگی می‌کنیم که هستی را از یاد برده‌ایم، و حتی همین نکته را هم که هستی را از یاد برده‌ایم، فراموش کرده‌ایم. هایدگر فراموشی هستی را هنگامی که مطلق، موکد و مزمن باشد، موقعیت نیهیلیستی می‌خواند. ماکس شلر اندکی پیش از مرگش در ۱۹۲۸ در کنفرانسی گفته بود «در تاریخ طولانی ده هزار ساله‌ی انسان، ما در یگانه دورانی به سر می‌بریم که در آن انسان به طور کامل و بازگشت‌ناپذیری برای خودش تبدیل به مساله و معضل شده

---

1. Platon, *Oeuvres*, trans. L. Robin, Biblioteque de la Pliade, 1950, Paris, p. 1097.

افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۱۲۴

است. هرچند هنوز نمی‌داند که کیست، اما از این نکته باخبر است که نمی‌داند».[1] چنین می‌نماید که شلر حکم *هستی و زمان* را با عوض کردن موضوع اندیشه‌ی بنیادین از هستی به انسان بیان کرده است. اما این دگرگونی‌ای است که از نظر هایدگر سبب می‌شود تا شلر هم‌چنان در زندان سخن متافیزیکی باقی بماند. هایدگر با شلر در این مورد که انسان نمی‌داند که کیست هم‌نظر بود. اما این که انسان برای خودش تبدیل به مساله شود نکته‌ای متافیزیکی است. انسان اگر فضیلتی داشته باشد در این است که هستی برای او تبدیل به مساله می‌شود. گذشته از این، به گمان هایدگر دوران مدرن فراموشی هستی را کامل کرده، و پرسش‌هایی چون «انسان کیست؟»، جای مساله‌ی بنیادین را گرفته‌اند. در نخستین صفحه‌ی *هستی و زمان* چنین آمده که از روزگار افلاطون و ارسطو «مساله‌ی معنای هستی» از یاد رفت. فراموشی همان vergessenheit است که از فعل vergessen به معنای از یاد بردن آمده است. هنگامی که ما چیزی را از یاد می‌بریم آن چیز بر ما پنهان (verborgen) می‌ماند (هز:۵۹). اما در *هستی و زمان* میان پنهان ماندن هستی، و فراموش کردن آن تفاوتی ظریف وجود دارد. پنهان ماندن هستی فراتر از کوشش، شکست و ناکامی ما در به یاد سپردن می‌رود. دازاین امکان دارد که به هستی بیاندیشد، اما از این اندیشه دست بکشد، و آن را فراموش کند. اما ممکن است که کسی در زمانه‌ای به دنیا بیاید که مدت‌های طولانی از فراموشی هستی می‌گذرد، و او هیچ تصوری هم از اندیشه به هستی را ندارد، و به سوی آن نرود. در این مورد دوم، خود هستی است که خود را پنهان کرده، و در پله‌ای از تاریخ خود جای گرفته، که این پنهان‌گری مشخصه‌ی آن به شمار می‌آید. در آثار پس از دگرگونی این تفاوت برجسته شد، زیرا هایدگر

---

1. R. Safaranski, *Martin Heidegger, Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1999, p.202.

می‌خواست آن مرحله‌ی تاریخ هستی را که هستی از یاد می‌رود، از مرحله‌ی پنهان ماندن هستی جدا کند. مفهوم Seinvergessenheit یعنی «فراموشی هستی» این‌سان، در مرکز بحث او قرار گرفت (ن-۱:۱۹۴). هنگامی که ما چیزی را از یاد می‌بریم ، آن را رها می‌کنیم، و از کف می‌دهیم. هایدگر این نکته را چون در مورد هستی مطرح شود با Seinverlassenheit مطرح کرد. در این تدقیق معنایی نکته‌ی مهمی مطرح می‌شود. نه فقط ما هستی را رها کرده‌ایم، بل هستی نیز ما را رها کرده است (ن-۳:۱۸۱). این تعبیر همانندی‌هایی با تعبیرهای دینی، به ویژه تاویل‌های پروتستان دارد. انسان می‌تواند خداوند را فراموش کند. چنان که هایدگر در «پدیدارشناسی و یزدان‌شناسی» گفته «فراموشی خدا» یعنی Gottvergessenheit می‌تواند معنایی حتی دردبارتر از این که انسان خدا را از یاد برده نیز داشته باشد، خدا هم شاید ما را از یاد برده باشد (ر:۶۲-۳۹). همان‌طور که مسیح بر بالای صلیب از این که خدا رهایش کرده، نالید، و در نوشته‌های عارفان پروتستان و کیرکه‌گارد، و در فیلم‌های اینگمار برگمان هم مطرح شده، و او از «سکوت خدا» و «فراموشی خدا» یاد کرد (برای مثال در *همچون در یک آیینه* و *نور زمستانی*). هایدگر این نکته را پیش کشید که خود فراموشی هستی پیش از این که تصمیمی آگاهانه و تا حدودی عمدی از سوی انسان باشد، به خود هستی و پنهان‌گری آن وابسته است (ن-۳:۱۵۵).

چرا فیلسوفان نتوانسته‌اند به آشکارگی هستندگان بیاندیشند؟ هایدگر این کاستی را نه ناشی از فقدان نبوغ فلسفی بل ناشی از پنهان ماندن هستی در دوره‌هایی از تاریخ آن دانست. فلسفه با «شگفتی» یونانیان آغاز شد. شگفتی از جهان و آن‌چه در کل نظام هستی است. آنان، در نتیجه، تلاش کردند تا این کل را مورد دقت قرار دهند. نخستین فیلسوفان یونان چون پارمنیدس و هراکلیتوس، از این مفهوم کل نظام هستی، خود هستی را مطرح کردند، اما جایی رسید که این کل بدل شد به کلِ هستندگان. از

این‌جا تاریخ فراموشی هستی آغاز شد. فیلسوفان تمام هستندگان از جمله خودشان را مطرح کردند، اما در جریان این بررسی فلسفی فراموش کردند که باید آن امری را که سبب شده و امکان داده تا هستندگان باشند (تا موجب شگفتی شوند و بنا شود که مورد بررسی قرار گیرند) موضوع پژوهش فلسفی قرار دهند. همه چنان دل‌مشغول چیزهای گرداگرد خود شدند که دیگر حتی به اندیشه‌ی شرایط ضروری برای این رویارویی با چیزها نیفتادند. هرگاه ما در روشنی قرار بگیریم فقط هر آن چه را که درون روشنی جای گرفته می‌بینیم، و به خود آن نوری که دیدن چیزها را ممکن کرده است، کاری نخواهیم داشت (مف:۱۷۸). هایدگر به همین دلیل یک بار از هستی هم‌چون «منحل‌کننده‌ی خود» یاد کرد. مقصودش این نبود که هستی به نیستی تبدیل می‌شود. مقصودش این بود که هستی امکان نمی‌دهد تا هم‌چون هستی دانسته شود. از این‌رو، ما همواره با «شکست و ناکامی فلسفه در فهم هستی» روبروییم (ن-۴:۲۳۸ب).

در *هستی و زمان* هستندگان مستقل از تجربه‌ها و خواست‌های دازاین هستند. آن‌جا هم هستی مستقل از دازاین است، پس می‌تواند، و بنا به منطق باید، که تاریخ خود را داشته باشد. اما از آن‌جا که در آن کتاب، دازاین در مرکز تحلیل قرار گرفت، و یگانه هستنده‌ای دانسته شد که به هستی هم‌چون مساله‌ای می‌اندیشد، تاریخ دازاین اعتبار یافت، فهم هستی و معنای هستی برجسته شد، و تاریخ هستی که مستقل از دازاین است هم‌چون بحثی دانسته شد که گویی دیرتر به آن خواهیم پرداخت (هز:۱۸۳). اندیشیدن به تاریخ هستی چونان مخاطره‌ای مطرح شد که بدون بحث دقیق از دازاین فهمیده نخواهد شد. با دگرگونی، تاریخ هستی مطرح شد، و معلوم شد که برای فهم هستی، ناگزیر از تحلیل بنیادین دازاین نیستیم. هستی است که گاه نشانه‌هایی از فهم از خود را به دازاین ارزانی می‌دارد (ن-۴:۲۱۷). فراموشی هستی به این معناست که ما از یاد برده‌ایم که درباره‌ی حقیقت هستی بپرسیم. این خود یکی از نشانه‌های آن است که

هستی ما را رها کرده، و خود را پنهان داشته، یا از ما دریغ کرده است. به اصطلاح دقیق هایدگر (که متاسفانه چندان هم آن را به کار نبرد) ما با Entzug یعنی با «دریغ‌داشته‌شده» روبروییم. در **_ادای سهمی به فلسفه_** هایدگر کوشید تا تفاوت‌های شکل‌های پنهان ماندن هستی را روشن کند. او میان همان دریغ‌داشته‌شده با امری که Ausbleiben است یعنی «پنهان‌داشته‌شده» است، و امری که Verweigerung است یعنی «انکارشده» است، تفاوت گذاشت (اس:۱۳۵). نخست، چنین می‌نماید که حضور یا غیاب هستی وابسته به این است که انسان چه بکند. اما آن‌چه انسان انجام می‌دهد در نهایت وابسته به خود هستی و تاریخ هستی است. هستی غایب نخواهد بود اگر من آن را فراموش کنم یا نکنم، اما من آن را فراموش می‌کنم چون غایب است و خود را از من دریغ داشته است. هستی مرا رها کرده است. درک این نکته آسان نبود و به همین دلیل فهم رابطه‌ی هستی و هستنده در نوشته‌های هایدگر به شکل‌هایی مختلف مطرح شد. برای نمونه، او در ۱۹۴۳ نوشت که بدون هستی، همه‌ی هستندگان «بی‌هستی» (Seinlosigkeit) خواهند شد. اما این بی‌هستی‌ماندن خود نشانه‌ی «رها کردن هستی» است (ر:۲۳۹-۲۳۱). در نوشته‌های ۱۹۴۹ به نظر می‌رسد که هایدگر تا حدودی این نتیجه‌گیری را رد کرده، و چنین نوشته که هستی بدون هستنده گوهر نخواهد یافت.

در *هستی و زمان* چنین فرض شده که فراموشی هستی به فلسفه آسیب می‌زند، اما در آثار پس از دگرگونی، فراموشی هستی به کلّ زندگی انسانی آسیب می‌زند. فراموشی هستی بنیاد نیهیلیسم است. فقدان هرگونه معنا و هدف (اس:۸۳،۹۶). گوهر تکنولوژی مدرن از فراموشی هستی شکل گرفت. فراموشی هستی به تعبیر هایدگر در مقاله‌اش درباره‌ی آناکسیمندرس، شامگاه، ظلمت، «سرزمین شب»، و ویرانی زمین است (ب:۲۶۶). گریز از فراموشی هستی یعنی باخبری از پنهان‌گری هستی و تفاوت میان هستی و هستندگان. هرگاه ما پنهان‌گری هستی را به سان رخداد بنیادین تاریخ خود

تجربه کنیم، راهی برای گریز از فراموشی می‌یابیم. این به معنای باخبری از تاریخِ خودپنهان‌گر است. اندیشیدن چنان که منظور هایدگر بود همین باخبریِ است. سه عنصر پنهان‌کننده‌ی فراموشی هستی عبارت‌اند از: ۱) محاسبه‌گری یعنی berechnung. ۲) سرعت که موجب نادیدن لحظه‌های راستین می‌شود. ۳) حل‌شدن در توده. منظور هایدگر فقط توده‌های اجتماع نیست. این هم هست که ما در حجم عظیم توده‌ی داده‌ها و نتایج محاسبه‌ها و انبوه بی‌شکلی‌های ناشی از سرعت زندانی شویم (اس:۸۴ب).

۵. ویران‌گری تاریخ متافیزیک

بیشتر شارحان اندیشه‌ی هایدگر مفهوم ویران‌گری (Destruktion) را که او به کار می‌برد، با ویران‌گری یا شالوده‌شکنی تاریخ فلسفه یکی دانسته‌اند. کسی که متنی از کانت یا ارسطو را ویران می‌کند، نشان می‌دهد که آن دو متفکر به چه چیزها نیاندیشیده بودند، و چگونه نااندیشیده‌ها در اندیشیده‌های‌شان پنهان مانده‌اند. این نکته در کار هایدگر مهم و برجسته است، اما باید مفهوم هایدگری ویران‌گری را فراتر از این، و به معنایی کلی‌تر مطرح کرد. مقصود هایدگر این بود که باید با خود زندگی راستین و با صورت‌بندی دانایی دوران نیز هم‌چون چارچوبی که کار علمی و شناختی را ممکن کرده‌اند، چنان روبرو شد که محور معنایی اصلی و شالوده‌ی آن‌ها شکسته شود. یعنی اقتدار نتایج تک‌معنایی آن‌ها زیر سئوال برود. مفهوم ویران‌گری هایدگری ما را به مرز ممکن و ناممکن می‌برد، برای مثال به آن‌جا که ما متوجه می‌شویم که در این نظم سخن چه چیزها می‌توانیم بگوییم، و چه چیزها نمی‌توانیم بگوییم. ویران‌گری هایدگری به این اعتبار مهم‌ترین دستاورد فلسفی او از نگاه سخن پسامدرن و شالوده‌شکن است.

هایدگر در نامه‌ای که برای کارل لوویت در ۱۹۲۰ فرستاده بود و

لوویت آن را ۲۶ سال بعد منتشر کرد،[1] نوشت که در این روزگار بی‌نظمی و وضع ملتهب (هایدگر واژه‌ی umstürzen را به معنای ازهم‌پاشی و باژگونی به کار برد) باید شخص آن‌چه را که وظیفه‌ی خود و دیگران می‌داند انجام دهد، و این وظیفه جز گونه‌ای «ویران‌گری» نمی‌تواند باشد. این ویران کردن فکر کهنه را باید بدون توجه به پیامدهای فرهنگی آن پیش برد. ویرانگری مفهومی است هم کلی‌تر و هم دقیق‌تر از «انتقاد». ویران‌گری فقط رویارویی با اندیشه‌های ناروشن و غیر رادیکال نیست، بل از جمله، کشف نااندیشیده‌هاست. این مفهوم در آثار دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر نیز درست به همین معنا آمده بود. برای هایدگر همواره ارائه‌ی نکته‌ای اثباتی هم‌راه بود با ویران‌گری به همین معنای رادیکال نقادی. او همواره در پشت اندیشه‌ها و امور بیان‌شده، در پی نااندیشیده‌ها و بیان‌ناشده‌ها بود.

هایدگر در درس‌های ***درباره‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه*** می‌گفت: «بحث فلسفی تاویلی است به منزله‌ی ویران‌گری» (آ:۲۶۹). او واژه‌ی Destruktion به معنای «ویران‌گری» را که ریشه‌ی لاتین دارد، به واژه‌ی معمولی آلمانی zerstörung ترجیح می‌داد. واژه‌ی Destruktion برای نخستین بار در درس تابستانی ۱۹۱۹ مطرح، و با Kritik یا سنجش و انتقاد مترادف دانسته شد. اما در درس زمستان ۱۹۲۰-۱۹۱۹ این ترادف کنار گذاشته شد، و Destruktion هم‌چون کنشی جامع‌تر از نقادی، و به معنایی تازه مطرح شد. این معنای تازه را ما امروز «شالوده‌شکنی» می‌خوانیم. واژه‌ی اصلی هایدگر برای روشن کردن مفهوم شالوده‌شکنی واژه‌ی آلمانی Abbau بود که از فعل abbauen به معنای «شکستن محور و شالوده‌ی مرکزی چیزی» آمده است. در بررسی نظریات گذشته، ما تمام

---

1. K. Löwith, "Les implications politiques de l'existence de Heidegger", in: *Les Temps modernes*, 2, 1946, pp.343-360.

آن چیزهایی را که سبب می‌شوند تا فهم از هستی به تاخیر بیفتد، ویران می‌کنیم. این موارد بیشتر خود را به سان شالوده و محور مباحث نشان می‌دهند (م‌آ-۱۵:۳۳۷، م‌پ:۴۱). هرگاه مساله‌ی هستی به دقت راهنمای ما شود، آن‌گاه ما با هستی‌شناسی سنتی به‌گونه‌ای شالوده‌شکنانه روبرو خواهیم شد. هایدگر واژه‌ی Abbau را برای نخستین بار در درس‌های زمستان ۱۹۲۰-۱۹۱۹ به کار برد، و بعد در مقاله‌ی انتقادی‌اش درباره‌ی کتاب کارل یاسپرس یعنی ***روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها*** آن را با ویران‌گری به یک معنا دانست (ر:۳). هایدگر در بررسی انتقادی کتاب یاسپرس نوشت که باید بتوانیم سنت فلسفی را «شالوده‌شکنی یا ویران کنیم» تا ریشه‌های نادرست آن را دریابیم (ر:۵). او سه سال بعد، نوشت که هدف از ویرانی کشف ناروشنی‌ها و نیز نااندیشیده‌هایی است که همواره مانع از فهم معنای هستی شده‌اند. باید بتوانیم گسستی را که موجب این دشواری شده، بشناسیم. در این راه مفاهیم ناروشنی هم‌چون «روح»، «فرهنگ» و «انسان» را کنار می‌گذاریم. این اصطلاح‌ها که زاده‌ی فلسفه‌ی مدرن هستند، و سرانجام در سده‌ی نوزدهم صیقل نهایی خورده‌اند، باید از زبان فلسفی ما خارج شوند. هایدگر حتی پیش از درس‌های ۱۹۱۹ کوشیده بود تا این مفاهیم را مشکل‌ساز نشان دهد (م‌آ-۵۶/۵۷:۱۳۰ب). او می‌پرسید که چرا فلسفه‌ی فرهنگ نوکانتی‌هایی چون هرمان کوهن، ریکرت، و ویندلباند این همه مشکل ساخته است؟ زیرا آنان مفاهیمی چون فرهنگ را مورد بررسی نقادانه قرار نداده، و آن چه را که از پیش به آن‌ها رسیده بود، دربست پذیرفته و چنین فرض کرده بودند که به خوبی با معنای آن‌ها آشنایند.

آن جنبه‌ای از بحث هایدگر که به ضرورت شالوده‌شکنی سخن فلسفی می‌پردازد، چنان که در پیشگفتار ***هستی و زمان*** نیز آمده، اهمیت فراوان دارد. پرسش دازاین از هستی، در عین حال، بیانگر تاریخ پرسش درباره‌ی هستی است. هایدگر یادآور می‌شد که در جریان تاریخ فلسفه

فیلسوفان به راه‌هایی گوناگون درباره‌ی هستی پرسیده‌اند. روش خود او چنین بود که پرسش‌های آن‌ها را پیش بکشد و با آن‌ها راه ورود به اندیشه‌ی خودش را بنمایاند. ما همواره مفاهیم، برداشت‌ها، و دانسته‌های پیشین را به کار می‌گیریم، آن‌ها را تغییر می‌دهیم، و هرگز به سرچشمه‌های آن‌ها «به فرض که آن‌ها را بشناسیم» وفادار باقی نمی‌مانیم (ه‌ز:۴۱ب). دگرگونی‌ها هرگاه با دقت و از روی نقشه، انجام شوند، ما ویرانی‌ای در کار پیشینیان را موجب می‌شویم. ویرانگری از نظر هایدگر، با معنای ویرانی چنان که ما درزندگی هرروزه‌مان به کار می‌بریم، تفاوت دارد. این‌جا ویرانگری به معنای کشف «تجربه‌ی اصیل و اوّلیه» است. تنها با توجه به این تجربه‌ی اصیل است که ما خواهیم توانست ارزش، مقام، محدودیت، و در عین حال کارآیی مفاهیم سنتی را مشخص کنیم. این کار می‌تواند به آشکار شدن امکان‌های تازه‌ای منجر شود که سنت آن‌ها را پنهان کرده بود. پس می‌تواند نمایانگر سستی‌ای هم باشد که سنت در ما موجب می‌شود. هم‌چنین می‌تواند ما را به تازگی و اندیشه‌های تازه درباره‌ی هستی راهنمایی کند (ن-۲:۴۱۵، ه‌ز:۴۴). ویرانگری فقط تلاش در جهت تخریب و محو کردن امری نیست، بل معنایی مثبت دارد. ایجاد مانع در راه پیشرفت امری و ساختار آن را شکستن و فضایی تازه را گشودن، و در آن ساختار ویران‌شده را دیدن است. در درس‌های تابستان ۱۹۲۳ هایدگر ویرانگری را عمل تاویل و کار هرمنوتیک دانست، و چنین گفت که ما با «ساختار زدایی» یعنی destrurer (به انگلیسی destructuring) تازه معنای درست هرمنوتیکِ واقع‌بودگی را کشف می‌کنیم. نکته سال‌ها بعد در ***ادای سهمی به فلسفه*** روشن شد (اس:۷۵). در آثار پس از دگرگونی، ویرانگری به معنای «بازتاویلِ تاریخ فلسفه» آمد. در واپسین سمینارهای هایدگر ویرانگری از هرگونه تاثیر بینش سوبژکتیو خلاص شد و به جای تلاش ما در شکستن شالوده، هم‌چون خودنمایانگری شالوده‌شکنی مطرح شد (م‌آ-۱۵:۳۳۷). اصل اصطلاح Destruktion در خطابه‌های لوتر، به

ویژه در «خطابه‌ی هایدلبرگ» در ۱۵۱۸ آمده بود، اما معنای آن از نظر هایدگر متفاوت است. لوتر می‌خواست به یاری این اصطلاح بنیاد ارسطویی فلسفه‌ی کاتولیک را ویران کند. هایدگر هم در درس «پدیدارشناسی شهود و بیان» در ۱۹۲۰ اعلام کرد که فلسفه نه علم است و نه نظریه‌ی جهان‌بینی. رسالت آن نمی‌تواند توصیف شناخت‌شناسانه‌ی آگاهی باشد. جهت اجرای چنین کارهایی فلسفه جای‌گاه راستین خویش را از دست می‌دهد. هایدگر نتیجه گرفته بود که هرگاه فلسفه به چنین کارهایی دست بزند باید آن را متوقف کرد، شالوده‌اش را شکست، و پدیدارشناسی امکان ویرانگری مبانی خیالی و به صورت نادرست شکل‌گرفته‌ی فلسفه را فراهم می‌آورد.[1] ویرانگری در این درس‌ها، هم‌چنین به فهم سرچشمه نیز مرتبط دانسته شد. اما، هایدگر این را هم افزود که برای این کار به زبانی تازه نیازمندیم. هوسرل نشان داده بود که وظیفه‌ی فلسفه نمایان کردن یا کشف خاستگاه، سرآغاز، و سرچشمه است. اما با کنار گذاشتن زندگی واقعی و تاریخ راستین و تجربه‌ی زیسته‌ی راستین، خود او امکان این کشف را از بین برد. این‌گونه، این انتقاد هایدگر به «غیرتاریخی بودن پدیدارشناسی» که در درس تابستان ۱۹۲۳ پیش کشید، با قدرت حتی بیشتری درستی خود را نشان می‌دهد (م‌آ-۶۳:۷۵). هایدگر به «سنتِ جنگ علیه سنت» توجه کرد. باید دانست که کجا متفکرانی نواندیش با جهان‌بینی‌های قدیم و برداشت‌های به ظاهر یقینی، محکم، و علمی قدیم جنگیده‌اند. او در مبارزه‌ی اگوستین با نوافلاطونی‌ها، و در پیکار لوتر با کلیسا همان سنت را باز می‌یافت. اصطلاح «پیکار فلسفه» در برخی از آثار بعدی هایدگر تکرار شد. او یادآور شد که لوتر و

---

۱. نکته در دست‌نوشت‌های ف. ج. برشت شاگرد هایدگر، از درس‌های تابستان ۱۹۲۰ آمده است:

C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, 1995, p.198n35.

اگوستین آن‌چه را که حقیقت عینی پنداشته می‌شد ویران کردند، و این کار بزرگی بود. به دلیل همین کار بود که آنان که به واقع‌بودگی توجه کردند. هرمنوتیک به معنایی تازه و رادیکال می‌تواند به کار شناختن زندگی واقعی و تاریخی بیاید. این هرمنوتیک واقع‌بودگی علیه پندارها، جهان‌بینی‌ها، و علوم موضع دارد. هدف آن هم «آغاز جدید فلسفه» است. از این‌رو مفاهیمی چون بحران و زوال (Untergang) در اندیشه‌ی هایدگر بار منفی خود را که در آثار کسانی چون اشپنگلر داشتند، از دست دادند.

هایدگر در پیشگفتار *درآمدی به متافیزیک* نوشت: «هر دوران تاریخی جهان، دوران ارتکاب اشتباه‌هاست» (دم:۱۲-۱۱). اشتباه که در نوشته‌ی هایدگر درباره‌ی آناکسیمندرس «مکانی است که در آن تاریخ خود را پدیدار می‌کند»، هم‌راه است با هستن دازاین. هایدگر به اشتباه نه به عنوان امری منفی، بل هم‌چون لحظه‌ای از تاریخ حقیقت می‌نگرد. ویران‌گری در پی کشف این نکته است که چگونه می‌توان اشتباه را تبدیل به لحظه‌ای اثباتی از تاریخ حقیقت کرد. هایدگر، کانت و ارسطو را متهم به نادانی نمی‌کند. آنان نهایت کوشش خود را در راه آشکارگری و کشف ناپوشیدگی به کار بستند، اما آن‌چه بر کار آنان سایه انداخت تاریخ هستی، ناممکن بودن پیشرفت در مبنای متافیزیکی اندیشه‌شان، و آغازگاه بحث فلسفی‌شان بود. اکنون ما می‌توانیم به این تاریخ تاحدودی با دقت بیشتر بنگریم، اما باید بدانیم که همین امکان نیز ناشی از تاریخ هستی است. شالوده‌شکنی هایدگری پیش از هرچیز تحلیل کردن است. تحلیلی که می‌خواهد نشان بدهد کجا گام‌هایی نادرست برداشته شده، و کجا می‌شد گامی به جلو برداشت، اما چنین نشد. این شکل خاصی از تحلیل است با هدفی خاص. به همین دلیل او اصطلاح تحلیل را به کار نمی‌برد، زیرا می‌توانست موجب بدفهمی شود. ویرانی مفاهیم کهن فلسفی سبب شد که هایدگر به اصطلاح‌های سخن دینی که در نوشته‌های یزدان‌شناسان

پروتستان بیشتر متمایل شود. به ویژه در درس‌های «درآمدی به پدیدارشناسی دین» (زمستان ۲۱-۱۹۲۰) و «اگوستین و نوافلاطونی‌ها» (تابستان ۱۹۲۱) این تاثیرپذیری را بیشتر می‌توان مشاهده کرد. از ۱۹۲۳ در ماربورگ هایدگر دوستی عمیقی با رودلف بولتمان ایجاد کرد که تا پایان زندگی او به درازا انجامید. همواره از یزدان‌شناسی بولتمان که متاثر از هایدگر بوده یاد شده است، اما نکته‌ی مهم و فراموش‌شده تاثیری است که بولتمان بر شکل‌گیری مفهوم «شالوده‌شکنی» در اندیشه‌ی هایدگر بر جا گذاشت.

مفهوم ویرانی و به ویژه مفهوم شالوده‌شکنی همواره در معرض این بدفهمی قرار دارند که نمایانگر رویکردی یکسر منفی به متن یا امری هستند. هایدگر در گفت‌وگو با ریشارد ویسر به تاکید اعلام کرد که نباید مفهوم ویرانگری را به گونه‌ای منفی در نظر گرفت.[1] این مفهوم برای این به وجود نیامده که انحطاط اندیشه‌های فیلسوفان گذشته را نشان دهد. برعکس، به این کار می‌آید که از طریق گفته‌های آنان ناگفته‌ها را کشف کند، و در عین حال، تقدیر دور افتادن از مساله‌ی هستی را برجسته کند. خوانش متنی بازمانده از گذشته گفت‌وگویی است نه برای نمایش زوال بل برای فهم کناره‌گیری هستی. نباید ویرانگری را با از بین بردن، به طور نادرست، یکی دانست. این رویکرد بیشتر کشف «ناگفته‌های متن» است. راهی است برای شنیدن آوای هستی و فقط در این مسیر، کوششی است مضاعف، هم گوش سپردن به همهمه‌ی فیلسوفان، و هم فراتر رفتن از آن. بحث فلسفی از فهم تفاوت هستی‌شناسانه دور مانده است. ویرانگری پیش کشیدن این تفاوت به یاری عوامل و درون‌مایه‌های همین بحث است.

---

1. *Martin Heidegger in Conversation*, er. R. Wisser, trans. S. Murthy, New Delhi, 1970.

ر. ویسر، «گفتگو با مارتین هایدگر»، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی،در: *بخارا*، ش۵۷ فروردین و اردی‌بهشت ۱۳۷۸.

این نکته در ***هستی و زمان*** هم آمده بود (ه‌ز:۴۹-۴۰). در بند ۶ ***هستی و زمان*** مفهوم ویرانگری تاریخ هستی‌شناسی مورد بررسی قرار گرفت، و این نکته معلوم شد که این تاریخ چندان هم بی‌فایده نیست. سخن هستی‌شناسی آماده‌ی فهم معضل‌ها بود، اما راه ورود به بحث را نمی‌یافت (ه‌ز:۴۳). هایدگر نوشت: «ما این رسالت را هم‌چون امری می‌دانیم که با طرح **مساله‌ی هستی هم‌چون سرنخ**، ما به ویران کردن محتوای سنتی هستی‌شناسی کهن می‌پردازیم تا به آن تجربه‌های اوّلیه‌ای برسیم که در آن‌ها ما نخستین راه‌های تعیین‌کردن ماهیت هستی را یافته بودیم، راه‌هایی که از آن پس راهنمای ما بوده‌اند» (ه‌ز:۴۴). هایدگر افزود که «تدفین گذشته به عنوان امری که دیگر نیست، هدف ویرانگری نیست. هدف ویرانگری امری اثباتی است، کارکرد منفی آن بیان‌ناشده و غیرمستقیم باقی می‌ماند» (ه‌ز:۴۴). ویرانگری فهم گام‌های نادرست فیلسوفان است، اما با دقت به مسیر خود آنان. هایدگر نوشته که مساله‌ی هستی تشخّص واقعی خود را نمی‌یابد مگر آن که ما فراشد ویرانگری سنت هستی‌شناسی را آغاز کنیم (ه‌ز:۴۹). کار دشوار هایدگر این بود که سنت هستی‌شناسی یعنی سخن متافیزیکی را بدون از کف دادن مساله‌ی هستی ویران کند. یعنی به هستی بیاندیشد، و مانع از آن شود که نظارت تاریخ متافیزیک همه چیز را به شکلی نادرست و منحرف نمایان کند. او سال‌ها پس از ***هستی و زمان***، در رشته درس‌های **نیچه** در درس «متافیزیک به مثابه‌ی تاریخ هستی» (۱۹۴۱) گفت: «سنت حقیقت درباره‌ی هستندگان که باعنوان meta [= فرا] تکامل یافته به نوعی ازشکل‌افتادگی رسیده، و دیگر حتی خودش را بازنمی‌شناسد. این سنت گوهر اوّلیه‌ی هستی را پنهان کرده است. ضرورت ویرانگری این ازشکل‌افتادگی از این‌جا برمی‌خیزد. زمانه‌ی اندیشیدن به حقیقت هستی فرارسیده است. اما این ویرانگری هم‌چون پدیدارشناسی و تمامی مسائل هرمنوتیکی-استعلایی هنوز در قالب تاریخ هستی به اندیشه

درنیامده است».[1] ویران‌گری «چشم‌انداز آفریننده به سنت» است (دم:۳۲).

۶. ویران‌گری و شالوده‌شکنی

به مفهوم هایدگری شالوده‌شکنی بیشتر دقت کنیم. نمایان کردن شالوده‌ی امری یعنی توانایی ما در روشن کردن تعیّن‌ها، و قانون‌مندی‌ها و از این رهگذر نمایش عمل‌کرد آن امر. شکستن شالوده‌ی چیزی یعنی توانایی ما در نشان دادن غلط کار کردن آن. نمایان‌گری، شالوده امری را که پیش روی ما موجود است (و دگرگونی‌های محتمل آن را) روشن می‌کند. اما شالوده‌شکنی ما را از همان آغاز با فعل و تغییر روبرو می‌کند. این تغییر به صورت کنار گذاشتن نیست. ما چیزی را دور نمی‌اندازیم بل آن را مطرح می‌کنیم، و در ارتباط بنیادین با استدلال‌های خویش قرار می‌دهیم، و با آن کار می‌کنیم. هم‌چون امر غیر حاضری در نظرش می‌گیریم که به‌گونه‌ای و از راه‌هایی در حال حاضر مطرح شده است. برای این که بهتر متوجه مفهوم ویران‌گری شویم، نخست باید به مفهوم تکرار دقت کنیم که تا این‌جا بارها به آن برخورده‌ایم، و دانسته‌ایم که مقصود هایدگر از کار برد این مفهوم بیشتر سرآغازی دیگر است. پرسیدنی است که در این صورت چرا او واژه‌ی «تکرار» را به کار می‌برد که می‌تواند موجب بدفهمی‌هایی بشود؟ از جمله این بدفهمی که گویی ما با بازگشت (و شاید با «بازگشت جاودانه‌ی») همان چیز که پیش‌تر بود، روبروییم. هایدگر در ***هستی و زمان*** نشان داده که شکل غیر اصیل بازگشت به گذشته در اکنون محصور می‌ماند، در حالی که شکل اصیل تکرار (wiedehalung) را می‌سازد (هز:۳۸۸). برای رویکرد اصیل، آینده با شکیبایی پیش‌بینی کردن است، و

---

1. M. Heidegger, "Metaphysics as History of Being", in: *The End of Philosophy*, trans. J. Stambaugh, New York, 1973, pp.14-15.

اکنون لحظه‌ی بصیرت است، و گذشته تکرار است. برای رویکرد غیر اصیل آینده صبر کردن است، و اکنون در این دم زیستن است، و گذشته فراموشی است. تکرار (Wiederholung) از wiederholen به دو معنا آمده است: یکی «تکرار کردن»، «دوباره‌گویی» و «باز عمل کردن» که خود از wieder به معنای «دوباره» آمده، و دیگری «بازگشتن»، «رفت و آمد». هایدگر به هردو معنا نظر داشته است. هنگامی که او از «ضرورت تکرار پرسش درباره‌ی هستی» حرف می‌زد، مقصودش خیلی ساده باز پرسیدن بود (ه‌ز:۲۲-۲۱). وقتی می‌نوشت: «ما از تکرار مساله‌ی بنیادین که هم‌چون ناپوشیدگی امر اصیل‌اش، امکان‌های پنهانش، آن را می‌فهمیم، یاد می‌کنیم. ما با این پرسش‌گری آن را و گوهر پرسش را دگرگون می‌کنیم» (ک:۱۳۹)، مقصودش هردو معنایی بود که در بالا آمدند. عبارت آخر که درباره‌ی اندیشه‌ی کانت و پرسش او درباره‌ی متافیزیک و هستی بیان شده، تا حدودی روشن‌گر منظور هایدگر است. او «بنیادیابی متافیزیک در حالت اوّلیه‌ی آن» را در اندیشه‌ی کانت با تاویلی بیان می‌کرد که فراتر از خود اندیشه‌ی کانت می‌رفت. یعنی آن‌چه را که کانت ناگفته گذاشته بود، به بیان می‌کشاند. این که خرد و حس ریشه در تخیل دارد. هایدگر با این آشکار کردن نکته‌ی پنهان‌مانده، بنیاد بحث کانت را «تکرار کرد». این تکرار آشکارگری حرفی ناگفته است، و نه باز مطرح‌شدن حرفی پیش‌تر گفته‌شده. همان‌طور که لایب‌نیتس حرف افلاطون را درمورد این که آموختن یادآوری است، به شکلی دیگر تکرار کرد، و نوشت که ما با ایده‌هایی ذهنی زاده می‌شویم که به رگه‌های سنگ مرمر همانندند. خود هایدگر با تکرار نکته به این شکل که اندیشیدن یادآوری است نکته‌ای تازه از برداشتی قدیمی در فلسفه را پیش کشیده است.

تکرار برخلاف آن‌چه در نگاه نخست به نظر می‌آید، باز زادن گذشته نیست. کاری که در واقع، و در عمل ناممکن است. تکرار در پی این‌همانی اکنون و گذشته برنمی‌آید، بل بازآفرینی سنت است که در خود **تفاوت‌ها**

را نمایان می‌کند. تکرار یادآوری است برای فهم تفاوت. هم‌چون کسی که در روزهای پس از عمل جراحی موفق خود، به یاد ایام بیماری بیفتد، یا کسی که در زندان به یاد روزهای آزادی بیفتد. اینان گذشته را در ذهن خود حاضر می‌کنند، آن را تکرار می‌کنند، اما نه به قصد باز زیستن کامل و مطلق آن که به هررو ممکن و شدنی نیست، بل به منظور ایجاد قیاس تا تفاوت‌ها برجسته شوند. تکرار به این دلیل ناگزیر است که «حتی رادیکال‌ترین کوشش‌ها برای از سر آغاز کردن، هم‌راه است با مفهوم‌هایی سنتی» (م‌پ:۴۱). شالوده‌شکنی یعنی تاکید گذاشتن بر تفاوت‌ها. هرگز نمی‌توان در مورد سنت به نتیجه‌ی قاطعی رسید. به خود تخصیص دادن (anneignen) و از آن خود کردن گذشته همواره آن را امری خاص می‌نمایاند. گذشته رخدادی می‌شود از آنِ من. چنان که گذشته‌ی یک زوج می‌تواند برای زن یادآور سختی‌ها و برای شوهر یادآور کام‌جویی‌ها باشد. شالوده‌شکنی در این تکرار گذشته کاری می‌کند که تصور شوهر از گذشته موجب شکل‌یابی تحمیلی تصور زن نشود. تلاش برای ساختن محور همگانی و مشترک بی‌ثمر شود. مثل کارگری که به سرمایه‌داری بگوید که گذشته‌ی «پرافتخار» کشورمان برای تو پرافتخار و شکوهمند است، اما نه برای من.

این‌سان در شالوده‌شکنی، ویرانگری و حتی تکرار پرسش ویژه‌ی یک فرد، مساله‌ی رخداد به معنای به خود تخصیص دادن برجسته می‌شود. دازاین خود را در پیکر «اصطلاح‌های جهان» تاویل می‌کند، اما هم‌چنان این تاویلی است خاص و شخصی (ه‌ز:۶۸). زبان نمونه‌ی عالی سنت، باقی ماندن، و تکرار آن به معنایی هایدگری است. شاعران زبان واحدی را به کار می‌گیرند، اما از آن زبان‌های خاص خود را می‌سازند. فارسی شهریار و شاملو یک زبان بود، اما زبان شعر آن‌ها دو زبان بود که گویی قرن‌ها با هم فاصله داشتند. ما «زبان را به گونه‌ای مثبت از آن خود می‌کنیم» (م‌پ:۴۱). با این کار نه فقط گذشته بل شیوه‌های فهم و بیان امروز را دگرگون می‌کنیم. اگر سنت از آن من نشود من در خدمت آن قرار خواهم گرفت، و

تابع حکم «هرکس» خواهم شد. به این دلیل بود که هایدگر در «مفهوم زمان» سنت را با حکم «هرکس» یکی دانست. (م‌ز:۴۸). ما باید «سنت را کشف کنیم» (ه‌ز:۴۱). سنت بیگانه‌ای در افق فرهنگی ناشناخته نیست. چشم‌انتظار من است تا آن را از آن خود کنم (م‌م:۱۴۶).

هم‌چنان در افق بحث از ویرانگری باقی بمانیم. هایدگر در ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی*** نوشت که باید بر هگل چیره شویم. مقصودش همان ویرانگری و شالوده‌شکنی اندیشه‌ی هگل بود. ما باید ریشه‌های کار هگل که هستی‌شناسی را به منطق تبدیل کرد، بشناسیم، و راه او را عوض کنیم. این کار به معنای مورد نظر نیچه از تبارشناسی هم نزدیک است. هایدگر در ***هستی و زمان*** فقط دو بار واژه‌ی Genealogie را به کار برد. یک بار، در بحث از زمان‌بودگی، و بار دیگر در اشاره‌ای به افلاطون. در ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی*** نیز در بحث از کانت این واژه را به کار برد (م‌ا-۲۴:۱۴۰). در هر دو مورد او از این مفهوم در معنایی نزدیک به شالوده‌شکنی سود جست. یعنی هم‌چون «قرار دادن مفهومی در افقی دیگر». این نکته‌ی آخر سبب شد که هایدگر بگوید که هستی‌شناسی بنیادین راه ورود به «زندگی پنهانی و درونی جنبش بنیادین فلسفه‌ی غرب» راگشوده است (م‌م:۱۴۵). در ***تاریخ مفهوم زمان*** او شرح داد که میان «از آن خود کردن سنت» به این شیوه، با سنت‌گرایی تفاوت عظیمی وجود دارد. اولی «تکرار اصیل» یا بازآفرینی، و دومی فقط خواست بازگشت به شرایط گذشته است. یکی به دلیل پیش‌فرض‌های تازه از پیش‌داوری‌های سنت گریزان است، در صورتی که دیگری تسلیم آن می‌شود. دازاین اگر اصیل و مصمم باشد، تکرارکننده‌ی امکانی اگزیستانسیال است. ما با گزینش قهرمان، امکان‌های او را تکرار می‌کنیم. این چنین، گذشته بر اکنون تاثیر می‌گذارد. اکنون گذشته را تکرار می‌کند و به آن زندگی تازه‌ای می‌بخشد. تکرار معنا بخشیدن به سنت است. بازگشت امکان‌های دازاین است که زمانی آن‌جا وجود داشته‌اند، و اکنون یافت می‌شوند (اس:۲۶۹-۲۶۸).

هایدگر در نخستین صفحه‌های ***درآمدی به متافیزیک*** نوشته که فلسفه نابه‌هنگام است: «تمامی مساله‌های بنیادین فلسفی ناگزیر نابه‌هنگام‌اند. زیرا فلسفه همواره طرح‌هایی بسیار دور از زمان خود را درمی‌اندازد. یک دلیل‌اش این است که فلسفه همواره اکنون را با پیشینه‌اش و آن‌چه به طور ابتدایی وجود داشته مرتبط می‌کند. فلسفه همواره آن شکلی از دانایی باقی می‌ماند که نه فقط نمی‌تواند با زمانه‌ای خاص منطبق شود، بل برعکس، ملاک‌های خودش را بر زمانه تحمیل می‌کند. فلسفه به طور بنیادین نابه‌هنگام است زیرا یکی از آن چیزهای معدودی است که هرگز نمی‌توانند پژواکی فوری در اکنون بیابند. هرگاه چنین پژواکی حاصل شود، هرگاه فلسفه‌ای مقبول همگان گردد، یا فلسفه‌ای واقعی نیست و یا غلط تاویل شده است، و در راه اهدافی خارجی به شکلی نادرست به کار گرفته شده است» (دم:۷). تمامی پرسش‌گری‌های فلسفی که شایسته‌ی عنوان بنیادین باشند به طور ضروری و ناگزیر «نابه‌هنگام» هستند. نگرش هایدگر به ناهنگامی و از این‌جا به سنت، ریشه در بحث‌های نیچه دارد. نگرش نیچه به ناهم‌خوانی دو زمانه، در اصل هرمنوتیکی است. او در پیش‌گفتار به بخش دوم ***مشاهدات نامدرن*** که عنوان «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» دارد، نوشت: «این تاملات نامدرن هستند، زیرا من کوشیده‌ام تا چیزی را که دوران ما به عنوان یک فرهنگ تاریخی به حق به آن افتخار می‌کند، چیزی جز عیب و ضعف و کاستی نبینم. هم‌چنین، من باور دارم که همه‌ی ما از یک تب تاریخی فرساینده در رنجیم و دست‌کم باید دریابیم که از آن رنج می‌بریم». نیچه می‌افزاید: «من هیچ نمی‌دانم که معنای واژه‌شناسی کلاسیک در روزگار ما چیست اگر نامدرن نباشد، یعنی برخلاف روزگار عمل نکند، و به این ترتیب علیه روزگار حاضر و (امیدوار باشیم که) به سود آینده عمل نکند».[1] در

---

1. F. Nietzsche, *Unmodern Observations*, trans. W. Arrowsmith, Yale University

هرمنوتیک نیچه انتقال متنی از دوران خود آن (یعنی دوران پدید آمدن) به دوران تاویل‌گر تمامی مساله نیست، کار مهم این است که نبرد این دو دوره در نظر گرفته شود، و رانه‌های این زندگی که ضرورت تاویلی ویژه را پیش می‌کشند، از نظر دور نماند. به‌همین دلیل نیچه در *انسانی، بس انسانی* نوشت که هرگاه بتهوون زنده می‌شد و اجراهای «پرهیجان و عصبی امروزی» از آثارش را می‌شنید، نخست شگفت‌زده می‌شد، و بعد می‌گفت که این نه اثر اوست و نه اثر او نیست، بل چیز سومی است و «هرچند به دقت معلوم نیست، باز به روش خاص خود درست است، اما شما بهتر است که به کار خود دقت کنید، زیرا این شمایید که مجبور می‌شوید این آثار را گوش کنید، و چنان که شیلر ما گفته است: زندگان همیشه حق دارند».[۱] فلسفه با زمانه‌ی خود می‌جنگد زیرا به قول نیچه منافع آینده را برجسته می‌کند و پاس می‌دارد. اما این نگاه به آینده چنان که هایدگر در بحث خود در مورد زمان در *هستی و زمان* نشان داد، نمی‌تواند فقط برون‌شدگی از اکنون به سوی آینده باشد. در همه حال این برون‌شدگی به سوی گذشته هم خواهد بود. گذشته و سنت خود را به ما تحمیل می‌کنند، و تعیین‌کننده‌ی اکنون ما هستند، با شعارهای مدرنیستی نمی‌توان سنت را نادیده گرفت، و از تاثیرهای آن مصون ماند. نکته بر سر گفت‌وگویی دائمی با سنت است. این دیدگاهی ارتجاعی در راستای طلب گذشته نیست. این درک حضور گذشته در امروز است. امروز، گذشته را می‌یابد، و آن را به صورت روایی می‌سازد، و به هرحال از آن گریزی نمی‌یابد. مثل آدمی که آگاهی او با یادمان‌هایش درهم شده‌اند. مثل کاربرنده‌ی زبان که موجب هر نوآوری هم که بشود، باز باید بپذیرد که

→ Press, 1990, p.88.

1. F. Nietxsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1991, pp.242-243.

زبان بخشی از سنت فرهنگی، و مهم‌تر از هرچیز بخشی از موقعیت هستی‌شناسانه‌ی اوست.

در گفت‌وگو (Zwiegespräch) با اندیشه‌ی گذشته، ما به سادگی با باورها و اندیشه‌های گذشته درگیر نمی‌شویم. نکته این است که «مساله‌های فلسفی زندگی اصیل خود را فقط در این گفت‌وگوی تاریخی می‌یابند، مکالمه‌ای تاریخی که رخداد آن بیرون از پی‌رفت حوادث قرار دارد» (آ:۱۳۴ب). گفت‌وگو با اندیش‌مندانِ نخستین سرآغاز، یعنی نخستین فیلسوفان یونانی، آماده‌سازی بنیادین کار برای سرآغازی دیگر خواهد بود (اس:۱۱۹،۳۰۴). هایدگر چنین گفت‌وگویی را Gespräch خواند. ما در این گفت‌وگو نخستین سرآغاز را به معنایی هایدگری تکرار می‌کنیم. بازپرسیدن پرسش‌هایی که افلاطون و ارسطو پرسیده‌اند به این معناست که به گونه‌ای اصیل‌تر از آنان بپرسیم. تقدیر ما این است که به‌گونه‌ای جدی‌تر از پیشینیان خود، بپرسیم. فقط با این جدیت است که می‌توانیم هردو دسته از مسائلی را که مورد نظر آن‌ها بودند، و مسائلی را که از نظر آن‌ها افتاده بودند، بپرسیم.

۷. تاریخ فلسفه

تاریخ فلسفه یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در بحث از تاریخ هستی مطرح است. باید دید که هایدگر چه برداشتی از آن داشت. در *درآمدی به متافیزیک* هایدگر نکته‌ای را که دست‌کم در نخستین نگاه بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید مطرح، و اعلام کرد که پارمنیدس، هراکلیتوس و تمامی فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه، به یک معنا، اندیشه‌ای واحد را در سر پرورانده، و بیان کرده‌اند. هایدگر نوشت: «در تاریخ فلسفه، تمامی اندیش‌مندان یک چیز می‌گویند. و این چالشی است با فهم هرروزه. چرا باید تاریخ فلسفه‌ی چند وجهی و پیچیده وجود داشته باشد، اگر که تمامی فیلسوفان حرف واحدی را زده‌اند؟ در این صورت فقط یک فلسفه بسنده

خواهد بود. همه چیز، تاکنون گفته شده است. اما این «همه چیز» دارای غنای باورنکردنی‌ای است، و سرشاری به سان حقیقت درونی‌اش سبب می‌شود که هرروز فلسفه چنان نماید که گویی این نخستین روز آن است» (دم:۸۲). هرچند چنین می‌نماید که اندیشه به هستی سبب می‌شود که به معنای واقعی تاریخ فلسفه مطرح نشود، اما سرشاری همان یک مفهوم چندان شیوه‌های گوناگون و گفته‌های متنوع آفریده است که همگان به وجود تاریخ فلسفه باور آورده‌اند.

تاریخ هستی، تاریخ روی نمودن یا روی ننمودن هستی بر انسان است، و اندیشه‌ها و نظریه‌های انسان درباره‌ی هستی را نمایان می‌کند، و برای آن ارج قائل است. ما باید به تاریخ اندیش‌مندی انسان، و در وجه نخست به تاریخ فلسفه، توجه کنیم. چون به بحث هایدگر از حقیقت دقت کنیم متوجه می‌شویم که از نظر او ارتباط میان برداشت‌های انسان از حقیقت و منش تاریخی فلسفه تا چه حد مهم بود. کمتر فیلسوفی به اندازه‌ی هایدگر به تاریخ فلسفه توجه کرده است. او اندیشه‌ی خود را نتیجه و میراث فلسفه‌ای دیرپا می‌دانست، و همواره در مورد پیش‌نهاده‌های این فلسفه در مورد حقیقت درنگ می‌کرد. همان‌طور که دازاین در یک معنای اساسی «در حکم گذشته‌ی خویش است و گذشته‌اش امری مربوط به پیش از او نیست، بل پیش روی او قرار دارد» (هز:۴۱)، فهم ما از حقیقت نیز امروزی است، اما به گذشته، و به آن‌چه جلوی ما قرار دارد، وابسته است. تاریخ این فهم که شکل اصلی تاریخ فلسفه هم هست، تاریخ اندیشیدن به هستی نیست. تاریخ اندیشه‌ی هستی به ماست. مهم جانبِ هستی است و نه جانبِ ما. هگل که ایده‌ها را رانه‌ی اصلی تاریخ می‌دید به این نکته دقت نداشت که ایده‌ها چرا و چگونه پدید آمده‌اند. او باید مساله را از جانب دیگر می‌دید، یعنی از زاویه‌ی تاریخ هستی که خود را پنهان می‌کند. او دوره‌های تاریخی را بنا به ایده‌ها و آن‌چه خودش تکامل ایده‌ها انگاشته بود، دسته‌بندی کرد، اما دوره‌ها، دوره‌های هستی هستند، و نه ایده‌ها.

تاریخ هستی به این معنا فرجام‌شناسانه است که همواره راهی پیش روی ما بازمی‌گذارد، و هرگز به طور کامل همه‌ی راه‌ها را فرو نمی‌بندد. حتی در دوره‌ی کنونی که روزگار فراموشی کامل هستی است، و هایدگر آن را دوران «نیهیلیسم تکنولوژیک» می‌نامد، جرقه‌هایی از اندیشه به هستی به ویژه در شعر، روی می‌نماید، و باز راهی هست، و خطر موجود راه برون‌شد از موقعیت مخاطره‌انگیز را هم نمایان می‌کند. ما باید به سرآغاز تاریخ هستی بیاندیشیم، زیرا تجربه‌ای غیرمتافیزیکی در اختیار ما می‌گذارد. ما نخواهیم توانست که آن تجربه را به طور کامل تکرار کنیم، اما اندیشه‌ی به آن سرآغاز، و مفاهیمی چون تکرار، شاید بتواند موجب سرآغازی دیگر شود.

تاریخ فلسفه، به هرحال، تاریخ اندیشیدن به هستی است. یا در مواردی نادر به شکل درست نزدیک می‌شود، و یا به طور معمول در شکلی نادرست، یعنی در اندیشه به هستنده و پندار این که مشغول اندیشیدن به هستی هستیم، روی می‌نماید. در شناخت مفاهیم اصلی بحث هایدگر از تاریخ هستی، مساله‌ی این که او چه برداشتی از تاریخ فلسفه داشت بسیار مهم است. هایدگر در همان آغازکار فکری‌اش متوجه نکته‌ای شد. فلسفه و سنت دیرپا و مسلط فکری، دیگر آن‌چه را که باید مورد پرسش قرار نمی‌دهند. انسان از هستی و نیستی نمی‌پرسد، و این‌ها به قول نیچه واژه‌هایی تهی، و غیرواقعی شده‌اند. این که انسان، هستندگان، و جهان چرا هستیم به جای این که نباشیم، پرسشی بی‌مایه و حتی شاید مضحک تلقی می‌شود. اما فقط کسی چنین پرسشی را پیش می‌کشد که از متافیزیک گسسته باشد. هایدگر در دوران دگرگونی متوجه شد که برای فرا رفتن از منش شخصی چنین پرسشی باید با «هستی تاریخی» انسان سروکار یابد. مساله‌ی هستی نه فقط زبانی است، بل در وجود پنهان آدمی و در آن جزء نهانی اندیشه‌اش به هستی معنا دارد. این بنیان تاریخی اجازه‌ی تحلیل ساده‌ی دازاین را نمی‌دهد، و چنان تحلیلی را

ناکامل معرفی می‌کند. بنیاد تاریخی و پنهان ما، این پرسش را برمی‌انگیزد، یا آن را در سکوت و در خفا نگه می‌دارد (دم:۷۹-۷۷). رخدادگی و تقدیر وجود انسانی، به آن پاسخ‌ها مرتبط می‌شوند.

مساله‌های بنیادین درست به این دلیل که اساسی و گریزناپذیرند، همواره به شکل‌های گوناگون گاه حتی به شکل‌هایی پنهان یا منحرف در مباحث فلسفی مطرح می‌شوند. این مساله‌ها به طور کامل به دست فراموشی سپرده نشده‌اند. توجه هایدگر به تاریخ فلسفه ریشه در همین واقعیت دارد. شاید هیچ فیلسوفی به اندازه‌ی او و تا این حد با جدیّت و پیگیرانه متوجه تاریخ فلسفه نبوده است. هایدگر به فلسفه‌ی غرب پرداخت زیرا درگیری شورمندانه‌ای با اکنون و ضرورت کشف تقدیر تاریخی داشت. در **درآمدی به متافیزیک** نوشت که جهان ما سالخورده است و ما باید از طریق توجه به سنت فکری و فلسفی آن را تازه کنیم (دم:۱۰۶). نکته این نیست که فیلسوفان پیش چه گفته‌اند، بل بر سر پیش‌نهاده‌هایی است که بحث آنان استوار به آن‌ها بوده، و مهم‌تر، پرسش اصلی در این مورد چنین است که آنان چه چیزها می‌توانستند بگویند که نگفته‌اند. چنین هدفی یک راه بیشتر پیش پای فیلسوف امروز نمی‌گذارد. این که با زبان و دستگاه واژگان و مفاهیم گذشتگان با جدیت و روشی انتقادی روبرو شود. توضیح و شرح راستین باید بتواند آن چیزهایی را که در آثار پیشینیان به پیکر واژه‌ها درنیامده‌اند، روشن کند. یعنی از دل آن مفاهیمی که بیان شده‌اند، و چیزهایی گفته‌اند آن موارد ناگفته و پنهان را روشن کند. برای رسیدن به این هدف تاویل گونه‌ای خشونت خواهد بود (دم:۱۳۶). اگر تاویلی درست همان چیزهایی که برای مثال کانت گفته توضیح دهد شایسته‌ی عنوان تاویل نخواهد بود. مساله‌ی اصلی بازتولید نیست. نکته این است که تمام آن چیزهایی را که کانت در جریان کوشش خود برای استواری اندیشه‌اش بر بنیان پیش‌نهاده‌های متافیزیکی مفروض دانسته، اما آن‌ها را بیان نکرد، آشکار کند. هدفِ خشونتِ تاویل کشف

امکان‌هاست. امکان سرچشمه‌ی اصیل آن چیزهاست که گفته شده‌اند. رسالت تاویل‌گر کشف و نمایان کردن امکان‌هاست. تکرار به این معنا در حکم «آغازی تازه» است.

رویکرد هایدگر به تاریخ، و فهم او از افق تاویل، و توجه او به تاریخ فلسفه، با دقت به همانندی‌ها و تفاوت‌های کارش با کار هگل بهتر و بیشتر شناخته می‌شود. از نظر هگل تاریخ فلسفه‌ی غرب به هیچ‌رو تداوم و جایگزینی باورها، و آیین‌های مختلف نبود، که یکی جای دیگری را بگیرد، و هیچ رابطه‌ی محکم و درونی‌ای میان آن‌ها وجود نداشته باشد. هگل فراشد تاریخ و تاریخ فلسفه را جریانی در نهایت دارای هم‌خوانی درونی می‌دید. جریانی یکه، ضروری، عقلانی و پیش‌رونده که مسیر حرکت روح جهت شناسایی خودش بوده است. فلسفه هم‌چون تکامل در خود روح به سوی دانایی مطلق، همان تاریخ فلسفه است. تاریخ فلسفه شکل بیرونی دیالکتیک درونی فلسفه است. هایدگر هم که متوجه هستی است، به تقدیری باور دارد که توضیح‌دهنده‌ی نقش اندیش‌مندان است. هایدگر در *اصل خرد* نوشت که از میان تمامی دشواری‌های این دنیا، آن‌چه از همه دشوارتر است، زیرا از همه به ما نزدیک‌تر است، و ما خودمان نیز بخشی از آن هستیم، این است که تاریخ اندیشه استوارست بر دوره‌ای بودن هستی. تاریخ فلسفه شرح دیدگاه‌های فردی فیلسوفان و متفکران نیست، که به گونه‌ای یکسر اصیل اندیشیده باشند. بل شیوه‌ی پاسخ گفتن اندیش‌مندان است به فراخوان و آوای هستی. ما همه در پرتو آشکارگی و گشایش هستی قرار داریم. اما خودمان همواره متوجه آن نیستیم. اندیش‌مند بیرون خواست خودگاه بیان‌گر آشکارگی و گاه بیان‌گر پنهان‌گری‌های هستی می‌شود. او در هستن خویش و در تیمارداشت، نمی‌تواند خبری دقیق از هستی بیاورد. تاریخ اندیشه در این پراکندگی به این اعتبار هم‌خوانی درونی‌اش را از فراخوان هستی به دست می‌آورد. اما، تاریخ فلسفه مسیر تک‌خطی، پیش‌رونده، و عقلانی (به معنای علمی

و منطقی) نیست. هگل از آن‌جاکه به خردباوری مدرن ایمان آورده بود هر کجا که متن اندیشه‌ای امکان اثبات آن را فراهم می‌آورد ستایش‌گر آن اندیشه می‌شد. او می‌گفت که با فلسفه‌ی دکارت، فلسفه به خویشتن خویش پی برد، و هم‌چون دریانوردی سرانجام فریاد برآورد که اینک ساحل. هایدگر اما، متافیزیک دکارتی را ساحل نجات نمی‌دید. دکارت و هگل چون در بند متافیزیک مانده بودند دلبسته‌ی خردباوری علمی مدرن بودند. برای هر دوی آن‌ها مساله‌ی اندیشه به هستی همان اندیشیدن به هستنده بود. هگل از هستندگان چنان که به اندیشه درمی‌آیند، و در اندیشه‌ی مطلق جای می‌گیرند، و به عنوان آن موجودیت می‌یابند حرف می‌زد، و بدتر این که هستندگان را در شکل ایده، هستی می‌خواند. هگل اندیشه را مطلق می‌دید و هایدگر (چنان که خودش در ***این‌همانی و تفاوت*** در بحث از هستی‌شناسی و متافیزیک نکته را آورده) آن را اندیشیدن به تفاوت می‌بیند.

۸. تاریخ و رستگاری

هایدگر از نخستین نوشته‌ها و درس‌های خود با یک گزینش روبرو شد: یا فلسفه، تاریخ فلسفه است (که در این صورت من در اندیشه و سخن فلسفی خود را درون تاریخی فرهنگی و اندیش‌مندانه قرار می‌دهم، و جای‌گاهی بیرون آن نمی‌یابم تا آن را رد کنم، یا به آن انتقاد کنم)، و یا فلسفه کنش یا Vollzung درونِ واقع‌بودگی و زندگی است (که در این صورت من ملاک‌هایی برای نقادی فلسفه به معنای تاریخ فلسفه خواهم یافت). برای گزینش بدیل دوم باید بتوانیم که بدیل نخست را رد کنیم (م‌آ-۹:۷۳). این رد کردن همان شالوده‌شکنیِ شکل‌های تحمیلی به زندگی راستین است. شالوده‌شکنی است به این معنا که محور یکه‌ای که خود را با مقتدر نشان می‌دهد، درهم می‌شکند. در این ویران‌گری، گذشته باری دیگر ساخته می‌شود، و فلسفه به اکنون و به آینده می‌آید. نقادی فلسفی

یعنی شکل‌های ثابت و داده‌شده‌ی معناهای فلسفی را کنار گذاشتن، و انتظار شکل‌های آینده را کشیدن. این هوشیاری و انتظار همان تیمار و فهم دازاین از چگونگی هستن اوست (م‌آ‌-۶۳:۱۵).

هایدگر در شرایطی کار فلسفی خود را آغاز کرد که ترکیبی از برداشت‌های نوهگلی و نوکانتی برداشت‌هایی غیراصیل از نکته‌های فلسفی را مسلط کرده بود. برای نمونه، فیلسوفان هم‌زمان با هایدگر فهم انسانی را تاریخی ارزیابی می‌کردند، اما ریشه‌ی نسبی‌نگری بنیادین آن را نه در همین موقعیت تاریخی فلسفه بل در تنوع جهان‌بینی‌ها و چشم‌اندازها می‌یافتند. تاریخی بودن اندیشه‌ها را به واقعیتی هستی‌شناسانه مرتبط نمی‌دانستند، و نتیجه‌ای از پیشنهاده‌های بحث خود به دست نمی‌آوردند. حتی امری چون خرد مطلق یا نهایت دانش انسانی را بر فراز فهم تاریخی قرار می‌دادند، که به گمان‌شان با مفهوم تاریخ جهانی انسان هم‌راه می‌شد، و بعد آن را قلمرو تمامی زمینه‌های فرهنگی معرفی می‌کردند. به نظر هایدگر درست همین پیش‌فرض متافیزیکی باید ویران شود، زیرا بنا به این پیش‌فرض وجود و تحول تاریخی و مداوم خرد آدمی به جای هستی مطرح می‌شود (ه‌ز:۴۵۵-۴۳۹). هایدگر با پیش کشیدن بحث هستی‌شناسانه‌ی تناهی دازاین امکان ویرانی این برداشت فرازمانی را فراهم آورد، و نشان داد که ما باید از تاریخی بودن انسان نتیجه‌ای بگیریم، نه این که مساله را رها کنیم و به عقلی بالای سر تاریخ انسان پناه ببریم. تاریخ اگر تاویل گذشته خوانده شود، نشان خواهد داد که کشف عینیّت رخدادهای گذشته، بیانی مطلق، کلامی نهایی نیست، بل خود یک موقعیت کنونی، نسبی است، و در افق معناهای ممکن جای می‌گیرد. نمی‌توان معنای گذشته را بسته، و تمام‌شده دانست، یعنی آن را معنایی انگاشت که باید کشف شود. بل باید آن را ابداع کرد، و فقط امکان را پیش کشید. مثل هر مورد دیگری که به دازاین، این هستنده‌ی طرح‌انداز، مربوط می‌شود این‌جا هم «توان‌مندی مهم‌تر از فعلیت است» (ه‌ز:۶۳)، یعنی ویران‌گری

سنت هستی‌شناسانه شرط قطعی و ضروری و گریزناپذیر طرح درست مساله‌ی هستی است (ه‌ز:۴۹).

انتقادهای هایدگر به افلاطون‌گرایی، دکارت‌گرایی، و سوژه‌ی استعلایی کانتی و حضور آگاهی در پدیدارشناسی هوسرلی، متوجه مسائلی بودند که در طرح‌های فلسفی درباره‌ی روابط متقابل (انسان و جهان، ذهن و جسم و غیره) به صورت معضل‌های حل‌ناشده‌ای باقی مانده بودند. منش ناتمام این مسائل سبب شد که برخی از فیلسوفان تحلیلی در دو دهه‌ی اخیر به طور خاص به مخالفت با دکارت و سوژه‌باوری برخیزند، و این نکته نیز یکی از دلایل توجه آنان به هایدگر بود. هایدگر از جمله نخستین متفکرانی بود که با بنیاد سنت دکارتی درافتاد، و نشان داد که به یاری مفاهیم محوری این سنت، مسائل اصلی ما حل نمی‌شوند. در نگاه نخست چنین می‌نماید که هایدگر دکارت را به طور کامل رد می‌کند. او را بیشتر یک حکایت‌پرداز می‌خواند که حتی آیین‌هایی از سده‌های میانه را ادامه داده، و این کار را چنان ماهرانه پیش برده که تا زمان هگل کارش مقتدر به نظر آمده است (ه‌ز:۴۴-۴۳). او دکارت را متهم می‌کند که جهان را به عنوان res cogitas چون امری تجریدی و جدا از انسان پیش کشیده، و به انسان واقعی هیچ کاری نداشته است (ه‌ز:۹۵). در بند ۲۶ ***ادای سهمی به فلسفه*** و در رساله‌ی ***تصویر جهان*** این انتقاد به دکارت کامل‌تر هم شد. بسیاری از فیلسوفان، امروز کار هایدگر در انتقاد به دکارت را بزرگ می‌دارند. شالوده‌شکنان می‌گویند که رویکرد انتقادی هایدگر مهم است، اما آن‌چه خود او به عنوان اموری اثباتی پیش کشید، جای انتقاد دارد. او بر این باور بود که ویرانگری هم‌راه است با «بنیاد نهادن یک بدیل» (م‌پ:۱۸). این بدیل، یک ابر-روایت هستی‌شناسانه است. یعنی در بنیان روش شالوده‌شکنانه‌ی هایدگر، و رویکرد او به تاریخ هستی، یک ابر-روایت هستی‌شناسانه وجود دارد که نباید از نظر دور بماند. اقتدار این ابر-روایت موجب انتقادهای متفکران پسامدرن چون ژاک دریدا، و ژان-فرانسوا

لیوتار به هایدگر شده است. برای هایدگر تاریخ رخدادی است که از سرچشمه‌اش که آشکارگی بود به «شبِ تاریک» وارد می‌شود، و به قلمرو فراموشی گام می‌نهد، و در خود جوانه‌های بازبیداری را می‌پروراند. رستگاری‌ای که در نهایت در حکم کشف همان سرچشمه‌ی آغازین و یا مهم‌تر رسیدن به سرآغازی دیگر خواهد بود. آینده که در تحلیل بنیادین دازاین منش مرکزی داشت برای تاریخ هستی حتی مهم‌تر است. «تاریخ چونان رخداد کنش است، و بر اساس کنش از اکنون می‌گذرد، و معین است که به سوی آینده به پیش برود، و گذشته را در بر بگیرد» (دم:۴۴). این برداشت با روح فهم **هستی و زمان** از تاریخ هم خواناست، و در خود شامل تمامی انتقادهایی می‌شود که به تاریخ‌باوری شکل گرفته‌اند. روح هگلی این برداشت که فقط براساس پیش‌بینی آینده است که ما اکنون بنیادی برای گزینش می‌یابیم، و بر اساس تاویل اتفاق‌های گذشته قلمرو تاویل خود را تا آینده گسترش می‌دهیم، انکارکردنی نیست. این‌جا تداوم تاریخی اصل است، و بر اساس همین تداوم است که چنین انگاشته می‌شود که ما امروز را به نقد می‌کشیم، و تاریخ‌نگاری اصیل به‌گونه‌ای ضروری نقادی امروز است (هز:۴۴۹)، و نقادی امروز به طرح آینده وابسته است. در آثار پس از **هستی و زمان** هایدگر نکته با همین اقتدار باقی ماند. در **درآمدی به متافیزیک** می‌خوانیم که هدف تاریخ «باز زنده کردن دازاین تاریخی است، و این امر همواره دازاین آینده‌ی ما را در تمامیّت تاریخ جای می‌دهد» (دم:۳۹-۳۸). فهم رسالتی که آینده به عهده‌ی ما گذاشته ضرورت تاویل گذشته را پیش می‌کشد: «ما باید نگرشی آفریننده به سنت داشته باشیم»، و «آغاز را تکرار کنیم تا بتوانیم آن را به آغازی تازه تبدیل کنیم» (دم:۳۹). از هستی پرسیدن فقط یک لذت فلسفی و شناختی نیست. برعکس، این پرسیدن همواره رخدادگی وجود انسان را به امکان‌هایی که هنوز مورد سئوال قرار نگرفته‌اند، پیوند می‌زند. از این‌رو آن را در زمان حاضر قدرت‌مندتر می‌کند، و نیرویی تاثیرگذار به آن می‌بخشد (دم:۴۴).

هستی آخرت‌شناسانه به زبان می‌آید: «هستی خود آخرت‌شناسانه است. ما باید روزی در طلوعی که خواهد رسید، طلوع گذشته را به یاد آوریم».[۱] پس ما هرگز شرحی نهایی و کامل هم از هستی نخواهیم یافت: «گوهر هستی نمی‌تواند با قاطعیت بیان شود» (اس:۳۲۴). ما در زبان شاعر خبری از هستی می‌گیریم. شعر شهودی از حقیقت هستی را بیدار می‌کند.

1. M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, trans. D. F. Krell and F. Capuzzi, New York, 1975, p.18.

فصل ۷

آشکارگی و پنهان‌شدن هستی

۱. نخستین سرآغاز

در توجه به تاریخ هستی و دوره‌های آن مفهوم Ursprung به معنای «سرچشمه» اهمیت ویژه‌ای دارد، و هایدگر بیشتر از این واژه در بیان سرآغازی که مورد بررسی و شناسایی ماست، سود می‌جست. واژه‌ی آلمانی springen به معنای «جهیدن»، نخست فقط در مورد چشمه‌های آب به‌کار می‌رفت. واژه‌ی sprung که معنای امروزی آن «جهش» است، زمانی به معنای «جهش آب» و «جوشیدن چشمه» به کار می‌رفت. به تدریج Sprung کاربردی گسترده‌تر یافت، و سرچشمه‌ی هر کار، امر و هر چیزی دانسته شد. حتی واژه‌ی ursprünglich به معنای اصیل و آغازین به کار رفت. واژه‌ی مهم دیگری که به معنای «سرچشمه» نزدیک است anfangen یعنی «آغاز کردن» است، و از fangen که معناهای «به چنگ آوردن» و «گرفتن» داشت، ریشه گرفته، و به تدریج معنای «شروع شدن» یافت. هایدگر به مهم‌ترین و رادیکال‌ترین سرآغازها می‌گفت Anfangs، و به ندرت نیز از Beginn یاد می‌کرد (اس:۷ب). در برخی از متون که در پایان زندگی‌اش نوشت، از جمله در «اصل هنر و مقصد اندیشه» که متن

خطابه‌ای در فرهنگستان علوم یونان در آتن به سال ۱۹۶۷ است، او واژه‌ی Herkunft را به کار برد که بیشتر به Ursprung نزدیک است و معناهای «مبدء» و «اصل» و «سرچشمه» دارد و من آن را در فصل ۱۷ کتاب حاضر به «اصل» برگردانده‌ام. اما واژه‌ی رایج در نوشته‌های او در رساندن معنای «سرچشمه» Ursprung بود که برای نمونه در عنوان خطابه و رساله‌ی مشهورش در مورد اثر هنری آمده است. در درس‌های تابستان ۱۹۴۱ با عنوان ***مفاهیم بنیادین*** نوشت: «تمامی دانسته‌های ما، و دانایی زبانی ما ضرورت چاره‌ناپذیر یک گفت‌وگوی بنیادین با سرچشمه‌ی تاریخ‌مان است» (م‌ن:۲۲)، و افزود که این سرچشمه یونان است (م‌ن:۳۰).

هایدگر تاویلی سرچشمه‌شناسانه را کاری هستی‌شناسانه خواند که سه شرط داشته باشد: ۱) با پیش‌فرض‌های تاویل‌گر بخواند. ۲) پیش‌داشت تاویل‌گر تمامی پدیدار مورد تاویل را در بر بگیرد. ۳) پیش‌نگرش تاویل‌گر فقط طرح اوّلیه‌ای از هستی به دست ندهد، بل آن را هم‌چون وحدت ساختارهای محتمل و ممکن پیش بکشد (ه‌ز:۲۳۱ب). اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که تاویل خود هایدگر از دازاین، در «هرروزگی معمولی‌اش»، فقط شرط نخست را برآورده می‌کند. نمی‌تواند شرط دوم را برآورده کند، زیرا فقط فاصله‌ی کوتاه زایش و مرگ دازاین را در نظر می‌گیرد، و راهی هم جز این ندارد. در مورد سوم هم نمی‌تواند ادعایی داشته باشد زیرا دازاین را فقط در حالت عدم اصالت، و در هرروزگی او پیش می‌کشد. در تحلیل بنیادین دازاین مفهوم تیمار به عنوان شالوده‌ی اصیل دازاین به ما یاری می‌کند تا به سرچشمه‌گرایی نزدیک شویم. ولی هایدگر در نوشته‌های پس از دگرگونی با پیش کشیدن منش تاریخی هستی، سرچشمه را به معنایی تاریخی مطرح کرد (ه‌گ:۱۸۵ب). سرچشمه یک اتفاق ساده‌ی ابتدایی نیست، بل جهشی بزرگ است: «بزرگی و منش ناب پژوهش تاریخی در فهم ماهیت رازآمیز این سرآغاز نهفته است» (دم:۱۳۱).

هایدگر در نوشته‌های پس از دگرگونی، نخستین سرآغاز و سرچشمه‌ی

یونانی اندیشه و فلسفه‌ی غرب را «لحظه‌ای یکه و بزرگ در آفرینش» نامید (اس:۱۳۷)، و اعلام کرد که اکنون ما باید آماده‌ی سرآغازی دیگر باشیم. هایدگر در این مورد که پیش از یونان چه مردمانی می‌زیستند، و تاریخ هستی چگونه بود، و آیا می‌توان در آن مورد از دازاین یاد کرد یا نه، و به دیگر مسائلی از این قبیل کاری ندارد. او می‌گوید که ما در این مورد که پیش از «سرچشمه» چه بود، نمی‌توانیم به‌طور قاطع پاسخ بدهیم، زیرا هرچه بگوییم به بیان و منطق سرچشمه، یعنی روح یونانی، آغشته است. ما فقط از چشم‌انداز فلسفه‌ی یونانی به پیش از یونان می‌نگریم. در درس‌های تابستان ۱۹۱۹ هایدگر از امیل لاسک یاد کرد، که گفته بود ما باید گوش خود را به آوای یونانیان به ویژه به آوای «اندیش‌مندان پیش از سقراط» حساس کنیم (آج:دهم).[1] در توضیح موقعیت تاریخی و فکری آن دوره‌ای که نخستین اندیش‌مندان یونانی در ناپوشیدگی هستی به سر می‌بردند، به شیوه‌ی امیل لاسک، هنوز هم رسم است که از اصطلاح «فیلسوفان پیشاسقراطی» یاد شود. هایدگر از این اصطلاح دل خوشی نداشت، و به گمان او با نام‌گذاری آن دوره به دوره‌ی پیشاسقراطی اهمیت اندیشه‌ی نخستین اندیش‌مندان یونانی به هستی در پرتو اندیشه‌ی متافیزیکی به هستندگان قرار می‌گیرد: «پارمنیدس را هم‌چون اندیش‌مندی پیشاسقراطی معرفی کردن حتی ابلهانه‌تر است از این که کانت را پیشاهگلی بخوانیم» (چ:۱۸۴).

۲. آشکارگی هستی

نخستین فیلسوفان یونانی، و نیز بیشتر شاعران و نویسندگان یونانی، هستی را به شیوه‌ای اصیل تجربه می‌کردند، و چون در نور هستی

---

۱. این نشان می‌دهد که شماری از ناقدان هایدگر (چون جان کاپوتو) که پنداشته‌اند توجه به فلسفه‌ی یونان در دهه‌ی ۱۹۳۰، و به دلیل‌هایی سیاسی در آثار هایدگر مطرح شده، اشتباه کرده‌اند:

J. D. Caputo, *Demytologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993.

می‌زیستند، و می‌اندیشیدند، هیچ نیازی نداشتند که مدام از آن حرف بزنند، یا توضیحی درباره‌ی آن ارائه کنند. آنان از خودانگیختگی چیزها هم‌چون phusis یاد می‌کردند، و «فراشد برآمدن از امر پنهان» بر آن‌ها آشنا بود (دم:۱۵-۱۴). این تجربه‌ی هستی از گونه‌ای فهم از حقیقت و فهم جای‌گاه درست انسان جدا نبود. هستنده‌ای که هست ناپوشیده است، حتی اگر هستنده‌ای دیگر یعنی انسان به آن پی نبرده باشد. رسالت انسان «پاسداری از حقیقت» است. شگفت‌آور نیست که دگرگونی فکری هایدگری با بازخوانی دقیق نوشته‌های نخستین اندیش‌مندان یونانی آغاز شد. فرض اصلی آن چنین بود که در بامداد فلسفه‌ی غرب، اندیش‌مندان در نور حقیقت و ناپوشیدگی هستی می‌زیستند. آنان به خوبی توانایی درک تفاوت‌های هستی‌شناسانه را داشتند، و نمی‌پرسیدند که «هستنده چیست؟»، بل می‌پرسیدند که «سهم هستنده از هستی کدام است؟». این «پرسشِ راهنما» در دوران متافیزیک کنار گذاشته شد، و دیگر مطرح یا دانسته نشد که هستی همان خودآشکارگی است، و در آن هستندگان از پوشیدگی خارج می‌شوند. هستی کنار زدن پوشیدگی است (دم:۱۰۹). تحلیل سرودی از *آنتیگونه* ی سوفوکلس که مشهور است به «سرود انسان» در ***درآمدی به متافیزیک*** (دم:۱۳۹-۱۲۳)، نشان می‌دهد که به گمان هایدگر نخستین یونانیان به گونه‌ای ضمنی و رازآمیز از نقش کنش‌مندی و زبان انسانی یاد می‌کردند، و آن‌ها را هم‌چون میانجی‌هایی میان هستی و هستندگان می‌یافتند، می‌پذیرفتند که امری فراتر از انسان در میان است که می‌تواند خود را پنهان کند، یا برعکس، در برابر انسان پرده از چهره بردارد. این امر خودبسنده‌ی خودآشکار است که امکان می‌دهد تا چیزی دریا و چیزی زمین باشد (دم:۱۵۷). هایدگر از «ورود به حضور» هستندگان یاد کرد. هستنده چون حاضر است هستی ندارد بل چون سهمی از هستی به او بخشیده شده، حاضر است. حضور راهی به فهم هستی نیست. انسان کاربرنده‌ی خرد و کلام است، چون سهم هستی را درک می‌کند، و

از این‌جا در قلمرو logos جای می‌گیرد. انسان تا جایی که خبردهنده از هستی هستندگان باشد خردمند است. اما این نیرو یا توانایی تاریخی هستی است که انسان را باخبر می‌کند، یا از او خبردهنده می‌سازد. ما ناگزیر از ایجاد رابطه با آن فهم یونانی هستیم. تاریخ متافیزیک تاریخ ندانستن این نکته است. هرچند اصالت آغازین همواره خود را تا حدی و به درجه‌هایی تحمیل می‌کند. گاه چونان جرقه‌هایی در آثار فیلسوفان، و گاه در شعر شاعرانی چون هلدرلین که به گوهر شعر اندیشیده‌اند. در دوران متافیزیک «هستن» (seinendheit) جای هستی را گرفت، و هلدرلین ما را به نزد هستی برگرداند. این ممکن نبود مگر در توجه شاعر به نخستین اندیشه‌های یونانی.

«سرود انسان» سوفوکلس، و تاویل آن در ***درآمدی به متافیزیک***، انسان را شگفت‌انگیزترین هستندگان معرفی می‌کند. نه فقط به این دلیل که انسان به هستی می‌اندیشد، بل به این سبب که انسان هستی را از یاد می‌برد، یعنی به خاطر توانایی انسان به خودویران‌گری و خشونت. این توانایی انسانی را باید در هر نظریه‌ی عقلانی که درمورد انسان ارائه می‌کنیم، در نظر بگیریم. این سرآغاز بحث درباره‌ی آشوب و بی‌بنیادی است. آن‌چه خود هایدگر در سال‌های بعد درمورد نیهیلیسم، و گشتل تکنولوژی، مطرح کرد به همین نکته بازمی‌گردد. هم‌چنین، هایدگر در ***درآمدی به متافیزیک*** به تراژدی ***ادیپوس*** سوفوکلس نیز اشاره کرد. در آغاز ادیپوس حاکم و رییس دولت است که در شکوه و قدرت زندگی می‌کند. این نگاه خود او به خودش نیست بل آشکار شدن اوست. اما هستن او به عنوان قاتل پدر و معشوق مادر آشکار می‌شود. میان آن‌چه ظاهر می‌شد و آن‌چه واقعیت داشت یا ناپوشیدگی بود، تفاوت افتاد. ادیپوس در نور حقیقت راهی جز نادیدن و کندن چشمان خویش نداشت. شب و ظلمت برای او آغاز شد. اما به مردم با فریاد اعلام کرد که درهای خانه‌های خویش را بگشایند تا مردی را که او به راستی هست، ببینند

(دم:۹۱-۹۰). ما نمی‌توانیم ادیپوس را فقط هم‌چون مردی که با سرنوشت و سقوط خود روبرو شده ببینیم، ما باید او را هم‌چون دارنده‌ی «آن‌جا هستن» یونانی بنگریم، که به رادیکال‌ترین و خشن‌ترین شکلی شور بنیادین خویش، یعنی مبارزه برای خویشتن بودن را بیان می‌کند. هایدگر تراژدی ادیپوس را هم‌چون به مبارزه طلبیدن نظام جهان، جهت روشن‌گری ساختار جهان و موقعیت انسان معنا می‌کند. سرنوشت ادیپوس همان نیروی خودویرانگر تقدیر متافیزیک است. کوششی که از دو نیروی مخالف شکل می‌گیرد. نپذیرفتن سرنوشت که تاب نور حقیقت را نمی‌آورد، و اشتیاق به روشن کردن جای‌گاه راستین خود. برآیند پیکار (polemos) این دو، سازنده‌ی تاریخ است. سرنوشت ادیپوس نیرویی بارها قدرت‌مندتر از نیروی آدمی را نشان می‌دهد، که بر فراز کنش‌های انسان شکل می‌گیرد.

هایدگر در «کلام آناکسیمندرس» نوشته: «یونان برخلاف رسم رایج سخن گفتن ما به معنای مردمی خاص، یا ملتی خاص، یا مردمی فرهنگی، یا گروهی مردم‌شناسانه نیست. یونان سپیده‌دم تقدیری است که در آن هستی خود را در هستندگان روشن کرده است، و این گونه تعلق به آینده را برای انسان رقم زده که در عین حال که تاریخی است راه خود را در مسیرهای متفاوتی که در هستی جای می‌گیرد، یا از آن دور می‌شود، بی این که هرگز به طور کامل از آن جدا شود، می‌یابد» (ب:۲۷۴). در همان متن «کلام آناکسیمندرس» هایدگر از مساله‌ی ترجمه و ترجمه‌پذیری بندی از فلسفه‌ی نخستین یونانی یاد کرده، که سرچشمه‌ی آن، یعنی منبع و کتاب اصلی‌اش گم شده، اما در منابع گوناگون بعدی (پلوتارک، هیپولیتوس، سیمپلیکوس) آمده است. این قطعه‌ای است از آناکسیمندرس درباره‌ی سرچشمه و از میان رفتن چیزها که به گونه‌ای ریشخندآمیز و در عین حال آموزنده، اصل و کل آن گم شده، و به ما جز بندهایی از آن نرسیده است. آیا ضرورت این گم‌شدن یا از بین رفتن به موضوع اصلی یعنی نسبت ما با

هستی مرتبط نیست؟ از بین رفتن کل متن استعاره‌ای است بر فراموشی هستی. خود قطعه‌ی فلسفی گویی به همان پرستش‌گاه یونانی می‌ماند که در *سرچشمه‌ی اثر هنری* توصیف شده است. سرچشمه‌اش ناپیداست، اما چنین که هست باز علامتی است بر این که جای‌گاه حقیقت بوده و هست: «آیا قطعه‌ی آناکسیمندرس از فاصله‌ی زمانی و تاریخی بیش از دو هزار و پانصد سال، هنوز حرفی برای گفتن به ما دارد؟ و با کدام اقتدار سخن می‌گوید؟». از آن‌جا که ما در شام‌گاه همان روزی به سر می‌بریم که آناکسیمندرس بامداد آن را مژده می‌داد، چیزی از آن گفته درک خواهیم کرد: «آیا ما در شام‌گاه (Vorabend) بزرگ‌ترین دگرگونی سیاره‌ی خود به سر می‌بریم؟ آیا شبی را می‌گذرانیم که خبر از بامدادی دیگر دارد؟ آیا سرزمین شب تازه پدید آمده است؟ آیا قلمرو شب (land des Abend) باختر و خاور را یکسان در خود غرق می‌کند؟ و هر چیز اروپایی را تا جای‌گاه (Ortschaft) تقدیری تازه و مهم‌تر تقدیری تاریخی بالا می‌برد؟» (ب:۲۶۶).

بندهای بازمانده از قطعه‌ی اندیش‌مند یونانی، این نخستین سند فلسفی غرب، راهنما یا یک سرنخ است. به گونه‌ای دقیق «آینده و رابطه‌ی تاریخی ما را با ظهور تقدیر» نشان می‌دهد، و در عین حال از گسیختگی‌های آن نیز خبر می‌آورد. دیلز در برگردان رایج خویش از سیمپلیکوس به نقل از ثئوفراتوس چنین آورده است: «اصل نخستین و عنصر همهٔ هستنده‌ها مادهٔ نامحدود یا «آپایرون» بوده است، و [آناکسیمندرس] نخستین کسی است که این نام را برای اصل مادی به میان آورده است. وی می‌گوید که این نه آب است و نه هیچ یک از به اصطلاح عناصر دیگر، بلکه طبیعت نامحدود دیگری است که از آن، همهٔ آسمانها و همهٔ جهانهایی که در آنند پدید می‌آیند. آن‌چه که چیزها از آن پدید می‌آیند، همان است که بار دیگر در آن، بنا به ضرورت، از میان می‌روند، زیرا به یکدیگر، به سبب بیدادگری خود مطابق با فرمان زمان، تاوان و جریمه می‌دهند، آن گونه که

خود وی به این عنوان شاعرانه بیان می‌کند».[۱] آن‌چه «آپایرون» (Apeïron) خوانده شده، خودِ هستی نیست بل از هستی خبر می‌آورد. نوعی فهم اگزیستانسیال از هستی است. هایدگر بر این باور است که در ترجمه‌های رایج هم‌چون ترجمه‌ی مشهور دیلز یک واژه‌ی مهم نادیده گرفته شده است، و آن هم واژه‌ی pathora است. این‌جا با این واژه هم آغاز حرکت، و هم در تاریک‌روشنا قرار گرفتن معلوم می‌شود. یعنی آن‌چه در دل پوشیدگی آشکار، و در آشکارگی پنهان است. تقدیر و حکم زمان که از آن‌ها یاد شده، همین سرنوشت هستی است، و نیز بیدادگری از یاد بردن هستی است.

۳. افلاطون، ارسطو و متافیزیک

هایدگر در درس‌های ماربورگ ۲۸-۱۹۲۳، تفاوتی جدی میان نخستین اندیش‌مندان یونانی با افلاطون قائل نبود. مدام از همه‌ی آنان با واژه‌ی «یونانیان» یاد می‌کرد، و تاکیدی بر امتیاز پیشینیان افلاطون بر او نداشت. اما میان افلاطون و ارسطو از یک‌سو و پیروان و دنباله‌روان آن‌ها از سوی دیگر تفاوت می‌یافت. می‌گفت که مسائلی که برای آن دو متفکر به صورت زنده، و واقعی، مطرح می‌شدند، برای کسانی که پس از آن‌ها، و به یاری آن‌ها می‌اندیشیدند، دیگر زنده و واقعی نبودند. در *مسائل بنیادین پدیدارشناسی* هم هنوز هایدگر به تفاوت افلاطون و ارسطو با پیشینیان‌شان باور نداشت و تاکید را بر تفاوت آن‌ها با فیلسوفانی که پس از ایشان آمدند، می‌گذاشت. در آثار دوره‌ی ماربورگ، مساله‌ی «بازگشت به سرچشمه» مطرح شد. اما هنوز اهمیت کار نخستین اندیش‌مندان یونانی مطرح نشده بود، و کار آنان مستقل و برتر از کار ارسطو و افلاطون پیش

---

۱. ش. خراسانی، نخستین *فیلسوفان یونان*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰، صص ۱۳۴-۱۳۳.

کشیده نشده بود. هایدگر متوجه یونان بود و هرچند برداشت او از تاریخ اندیشه‌ی یونان به کلی متفاوت از برداشت او در دوران دگرگونی بود، باز باید گفت که درس گرفتن از یونانیان از جمله ویژگی‌های نخستین نوشته‌ها و درس‌های او بود. در دوران دگرگونی نگاه هایدگر به افلاطون و ارسطو به کلی عوض شد. نوشته‌های آنان را به عنوان «نمونه‌های انتقال فکر» دانست. آنان در مرز میان آشکارگی هستی و فراموشی آن قرار داشتند. از یک‌سو به هستی می‌اندیشیدند، و آن را مساله می‌دانستند، و از سوی دیگر امکان اندیشیدن به راهی جز آن‌چه متافیزیک پیش پای‌شان می‌گشود، نداشتند. هایدگر متوجه فاصله‌ی زیاد میان اندیشه‌ی نخستین اندیش‌مندان یونانی با افلاطون و ارسطو شده بود. فلسفه‌ی یک‌پارچه‌ی یونانی را انکار کرد، و در نظرش نوشته‌های نخستین اندیش‌مندان یونانی به ویژه پارمنیدس و هراکلیتوس ارجی عظیم یافتند.

شِماهای متافیزیکی افلاطون و ارسطو استوار بر این نظر بودند که ساختار همه چیز همانند است با ساختار چیزی مصنوع و دست‌ساز. متافیزیک ارسطویی نگاه به محصولات است. او همه چیز از جمله حیوانات را هم‌چون «موارد شکل‌گرفته» می‌دید. آشکارترین نمونه همان امر دست‌ساز است، که به دست کسی ماده یا موادی شکل گرفته است. افلاطون و ارسطو این ساختار مصنوع و ساخته‌شده را در مورد همه چیز به کار می‌بردند.[1] این است که نه فقط دگرسانی متافیزیکی خود را در آثار آنان نشان داد، بل سابقه‌ی فهم امروزی از تکنولوژی هم به نوشته‌های آنان بازمی‌گردد. این نکته در عین حال، نمایانگر «انسان‌محوری پنهان» در متافیزیک غربی است. انسان به جهان معنا می‌دهد و ساختار جهان را خوانا با ساختار امور ساخته‌ی خود می‌کند، و در گام بعد آن را با ساختار

---

1. M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, politics, Art*, Indiana University Press, 1990, p.157.

ذهن خویش یکی می‌انگارد. هایدگر تاکید دارد که ما باید خود را از تاویل تکنیکی در اندیشیدن خلاص کنیم. شیوه‌ای که ریشه‌اش به آثار افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد (ر: ۲۴۰). بنا به این تاویل در ذهن ما ابزاری وجود دارند به نام مفاهیم «علمی» که به کار ساختن مفاهیم تازه می‌آیند.

نکته‌ای در بحث هایدگر از نخستین اندیش‌مندان یونانی بد فهمیده شده است. او هرگز بر این باور نبود که درک نخستین یونانیان از هستی، فهمی کامل از آن بود. هرگز نگفت که ما باید کوشش کنیم تا هم‌چون نخستین یونانیان بیاندیشیم. برعکس، او بر این باور بود که هرگاه به فلسفه‌ی آنان توجه کنیم، می‌توانیم مسائلی را که آنان نااندیشیده رها کرده بودند، دریابیم، و به آن مسائل نیز بیاندیشیم. تفاوتی بارز میان سرآغاز یونانی و اندیشه‌ی متافیزیکی وجود دارد، و تعمق در متافیزیک این سود را دارد که ما را متوجه اهمیت آن‌چه در فکر نخستین یونانیان رها شده بود، می‌کند. مساله بر سر این است که ما از نخستین متفکران یونانی می‌آموزیم که درست‌تر بیاندیشیم. و این شکل توجه تفاوت دارد با این که تمامی محتوای اندیشه‌ی آن‌ها را کامل و بدون کم و کاستی تصور کنیم. نکته به ویژه با توجه به تجربه‌ی آن‌چه نااندیشیده باقی مانده بهتر دانسته می‌شود. ما باید قلمرو اندیشه‌ای را تجربه کنیم که در کار نخستین اندیش‌مندان یونانی هم تجربه‌ناشده باقی مانده بود. آن‌چه مورد اندیشه نبوده، می‌تواند به اندیشه درآید، و گشاینده‌ی فضایی شود که اندیشه در آن به پیش رود.

۴. عظمت پارمنیدس

هایدگر در آثار پس از دگرگونی درباره‌ی نخستین فیلسوفان یونانی بسیار نوشت و درس داد. این دسته از آثار او از جمله مهم‌ترین کارهای او در طول زندگی فکری‌اش محسوب می‌شوند. من، نخست نمونه‌ای از نوشته‌های او درمورد پارمنیدس را می‌آورم. اما باید تاکید کنم که

درس‌های او درباره‌ی هراکلیتوس و مقاله‌هایش درباره‌ی دیگر اندیش‌مندان دوره‌ی نخست فلسفه‌ی یونانی اعتبار و اهمیتی هم‌ارز با اندیشه‌هایش به پارمنیدس دارند.

پارمنیدس در شعر فلسفی‌اش یعنی «درباره‌ی طبیعت» گفته: «بیا، به تو خواهم گفت و تو سخن را بشنو و پاس دار / یگانه راه‌های پژوهش را که به آن‌ها می‌توان اندیشید / یکی این که: هست، و ناهستی نیست / این راه یقین است (زیرا پیرو حقیقت است) / دیگری این که: نیست، و نیستی نباید باشد / این راه، به تو می‌گویم یکسر ناآموختنی است / زیرا تو نه می‌توانستی ناهستنده را بشناسی (که دست‌امدنی نیست) / و نه بر زبان آوری».[1] این‌جا ما با بیانی از هستی و نیستی روبروییم که هایدگر با آن هم‌راه است. هستی هست، و نیستی به معنای مطلق نیست. سخن گفتن از نیستی ممکن نیست، و ما با هستی سروکار می‌یابیم: «هست، زیرا هستنده هست، در صورتی که نیستی نیست». از این‌رو «هیچ‌گاه به این نمی‌توان گردن نهاد که ناهستنده هست».[2] دو راه یا دو مسیر بررسی فلسفی متفاوتی که پارمنیدس ترسیم می‌کند به این معناست که یکی از هستی می‌آغازد، و درنتیجه، به نتایجی درست می‌رسد، و دیگری از هستنده می‌آغازد، و امکان نبودن هستنده‌ای را که یکسر هم محتمل است به معنای نیستی می‌گیرد، و درنتیجه، بحث از نیستی را ممکن می‌بیند، و به نتایج غلطی می‌رسد. راه دوم ناممکن است که به حقیقت برسد، زیرا فهم نیستی ممکن نیست، و نبودن هستنده‌ای (حاضر نبودن آن) به معنای نیستی نیست.

از این گفته‌ها یک نتیجه به دست می‌آید: «تنها یک راه برای سخن

---

1. Parmenides of Elea, *Fragments*, trans. D. Gallop, University of Toronto Press. 1984, p. 54. ش. خراسانی، پیشین، ص ۲۷۷.

2. *ibid*, p.61. پیشین، ص ۲۷۸.

باقی می‌ماند: هست. و در این [راه] نشانه‌های فراوان است که هستنده نازاییده و تباهی‌ناپذیر، یکه، جنبش‌ناپذیر و کامل است. نه در گذشته بود و نه در آینده خواهد بود، چون هم‌اکنون هست، یک‌پارچه، یکتا و مستمر. چه پیدایشی برای آن می‌جویی؟ چگونه و از کجا پرورده شد؟ اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیاندیشی که از ناهستنده پدید آمده، زیرا نه گفتنی است و نه اندیشیدنی که نیست، هست. و چه ضرورتی باید آن را برانگیخته باشد که زود یا دیر رشد یابد هرگاه از هیچ آغاز شده‌بود؟ پس باید یا کامل باشد و یا در اصل نباشد». به این ترتیب اندیشیدن فقط اندیشیدن به هستی خواهد بود: «اندیشه همان است که هست. زیرا نمی‌توانی بدون هستنده که به زبان آمده اندیشیدن بیابی. زیرا هیچ چیز بیرون از هستنده نه هست و نه خواهد بود».[1] هایدگر در ***درآمدی به متافیزیک*** نوشته: «این واژه‌های اندک، مانند مجسمه‌های استوار یونان باستان، بر پای ایستاده‌اند. آن‌چه به ما از شعر پارمنیدس رسیده در دفتری نازک می‌گنجد، اما به طور کامل تمامی کتاب‌خانه‌های ادبیات فلسفی را در ضرورت قطعی‌شان نفی می‌کند. کسی که امروز می‌زید و ابزار چنین اندیشه‌هایی را درمی‌یابد، باید هر اشتیاقی به نگارش کتاب را از دست بدهد» (دم:۸۲).

اما یونانیان آن‌جا که به شیوه‌ای نظام‌مند، و پیگیرانه آغاز کردند به اندیشیدن به جهان گرداگردشان، و بررسی و پژوهش چیزها، به ناپوشیدگی هستی بی‌اعتنا شدند، و امر ظاهرشده را چنان معتبر دانستند که ظهور را از دایره‌ی بحث خود خارج کردند. متوجه هستندگان شدند، و هستی را کنار گذاشتند. این لحظه‌ای تعیین‌کننده در تاریخ هستی بود، و سرآغاز راستین متافیزیک محسوب می‌شود. با افلاطون «فلسفه‌ی بزرگ یونانی به پایان رسید» (م‌ب:۱۲۰). هر چند افلاطون، و شاگردانش به ویژه

---

1. *ibid*, p.71. پیشین، ص ۲۸۰.

ارسطو، از هستی حرف می‌زدند، اما این همان هستی‌ای نبود که در دوره‌ی پیش‌تر تاریخ هستی تجربه می‌شد. آن تجربه‌ی اصیل به پایان رسیده بود، و دیگر به جای هستی از هستنده بحث می‌شد. در بهترین حالت بحث از هستن پیش می‌آمد که شرایط کلی‌ای را پیش می‌کشید که در آن‌ها هستندگان امکان ظهور می‌یافتند. افلاطون متوجه نبود که بحث به مسیر نادرستی افتاده است، و درنتیجه، برای فهم تفاوت هستی و هستنده راهی حتی نادرست‌تر در پیش گرفت. او هستی را با éïdos یعنی «ایده» یا هستی نهایی و نهانی که در جهان دیگری هست، به اشتباه یکی گرفت. شکل یا صورت آن چیزی است که هستندگانی از یک نوع یا رده‌ی خاص در آن با هم‌دیگر مشترک‌اند. هنگامی که افلاطون چیزهای این جهان را به عنوان «شکل‌های ظهور» تجربه می‌کرد، این دیگر ناپوشیدگی هستی نبود که مطرح می‌شد، بل شبیه‌سازی بی‌رنگی از شکل آرمانی، و سرنمون که «ایده» نام گرفته در مرکز بحث قرار می‌گرفت. دنیایی که ما در آن به سر می‌بریم، وانموده‌ی دنیای آرمانی است. در این لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی آغاز متافیزیک آن‌چه از یاد رفت همان تفاوت هستی‌شناسانه میان هستی و هستندگان بود. هستی دیگر بنیاد ناپوشیدگی دانسته نشد، بل چیزی دانسته شد که می‌توان آن را با تجرید یا استنباط از هستندگان تبیین کرد. در بهترین حالت گوهر یا شرطی ضروری است تا بتوانیم چیزها را درک کنیم، بشناسیم، و با آن‌ها روبرو شویم. مفهوم اصیل «بنیاد» از یاد رفت، و بنیاد به ایده، خدا، یا اسم‌هایی دیگر نسبت داده شد. هستی پنهان شد و ناپوشیدگی هم دیگر مطرح نشد (ن۔۱:۴۸۶). همپای این بدفهمی متافیزیکی معناهای حقیقت و جای‌گاه انسان، و خود انسان، هم به شکل نادرستی مطرح و فهمیده شدند. از این‌جا حقیقت نه ناپوشیدگی بل هم‌خوانی گزاره و امرواقعی انگاشته شد. این که چه چیز از امر واقعی، امر «واقعی» ساخته هیچ مطرح نشد (م‌ب:۹۸). انسان‌ها نیز دیگر رسالتی در پاسداری از حقیقت هستی نداشتند، و باید نیروی ذهنی خود را به کار

می‌بردند تا هستندگان را در پیکر نظام‌های فکری موجود جای دهند. دانش راهی برای دسترسی به «گوهر» چیزها دانسته شد، بی آن که هیچ روشن شود که این گوهر چیست. این‌سان انسان هم‌چون حیوانی عاقل که خرد خود را بهتر از هر جانوری به‌کار می‌گیرد، و در عین حال توانایی بیان کردن دستاوردهای کار عقلانی‌اش را با زبان داراست مطرح شد.

۵. بیان‌گری و ایده

با پیدایش سخن متافیزیکی، هستی که امکان می‌دهد تا همه چیز نمایان شود خود در پیکر وجود یا existentia، و گوهر یا essentia، مطرح می‌شود، و درواقع پنهان می‌ماند. این از دست فرو نهادن حقیقتِ هستی در مفهوم ایده‌ی افلاطونی هم‌چون تاویلی از حقیقت پس از افلاطون پذیرفته شد. هایدگر دگرگونی در مفهوم حقیقت را رخداد بنیادین در اندیشه‌ی غرب دانست، که هنوز هم ادامه دارد. جستجوی حقیقت یعنی فرا رفتن از تجربه‌ی فوری و ایجاد ارتباط میان دستاورد تجربه با امر واقعی، و فهم درستی بازنمود. انسان موجود ممتازی دانسته می‌شود که توانایی ارائه‌ی گزاره‌های حقیقی و فهم بازنمود درست را دارد. این است که در پایان مسیر طولانی اندیشه و فلسفه‌ی غربی انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌محوری فرهنگی سر برمی‌آورند (ش‌ر.ز:۴۹، رخ:۱۱۶-۸۰).

پس جا دارد که با دقت بیشتری به مفاهیم بیان‌گری و ایده توجه کنیم. در آلمانی واژه‌ی vorstellen به معنای لغوی «قرار دادن چیزی پیش روی چیزی دیگر» است. اما معناهای رایج آن «بیان‌کردن»، «معنا دادن»، و «معرفی کردن» هستند. واژه‌ی vorstellung که در فلسفه به‌کار می‌رود، به معنای «بیان‌گری»، «بازنمایی»، و گاه «مفهوم» است. برنتانو بیان‌گری را باخبری از چیزی می‌دانست، بی آن که هنوز داوری‌ای درباره‌ی آن چیز شکل گرفته باشد. هر پدیده‌ی ذهنی بیان‌گری است. چیزی نمی‌تواند خواسته شود، مورد داوری قرار گیرد، سودمند یا زیان‌آور ارزیابی شود،

مگر این که پیش‌تر در ذهن بازنمود شده باشد. هایدگر با این گفته موافق نبود. من چون چیزی را تهدید می‌دانم از آن نمی‌ترسم. چون از چیزی می‌ترسم آن را تهدید می‌دانم (ت‌ز:۳۱). روحیه‌هایی چون نگرانی یا کسالت از چیزی شکل نگرفته‌اند، درباره‌ی چیزی نیستند، نتیجه‌ی بازنمودی محسوب نمی‌شوند.این فرض که هرچه داده شده بازنمود است، دکارت و کانت را هم به اشتباه انداخت. جهان گرداگرد من بیان‌گری نشده است، و بازنمود آن در ذهن من آن را واقعی نمی‌نمایاند، بل من با آن درگیری عملی دارم (م‌آ-۲۱:۳۳۷). اندیشه‌ی متافیزیکی حکم می‌دهد که هنگامی که من درباره‌ی چیزی می‌اندیشم، یا چیزی را حس می‌کنم، آن‌چه در آغاز و به‌گونه‌ای مستقیم و بی‌میانجی می‌اندیشم، یا حس می‌کنم، یک بازنمود یا یک بیان‌گری است. اما من در این اتاق یک میز می‌بینم و نه یک بیان‌گر. کتابی روی میز می‌بینم و نه بازنمود کتاب را. شعری را که در آن کتاب نوشته شده به یاد می‌آورم، و نه یک بازنمود را. واقعیت‌های عملی اولّیه فقط به خاطر ملاحظه‌های نظری نادیده گرفته شده‌اند (م‌آ-۲۱:۱۰۰ب و ت‌ز:۳۵). Vorstellung با فهمی از خویشتن هم‌چون یک سوژه هم‌راه است. در فلسفه‌ی کانت من از هستنده‌ای درگیر عمل به سوژه‌ای که با بازنمودها می‌زید، تبدیل می‌شوم (ه‌ز:۳۶۸-۳۶۷). به نظر هایدگر بهتر است که در vorstellung به جای تاکید بر vor که پیش‌وندی است به معناهای «در برابر» و «پیشاپیش»، بر stellen که معنای «چیزی را جای دادن» است، تاکید کنیم. تاکید بر اوّلی است که به بازنمود و بیان‌گری منجر می‌شود. باید اجازه بدهیم تا چیزی پیش‌روی ما جای گیرد. اگر چنین نکنیم هم‌چون دکارت هستی را نه حتی به هستنده، بل به بازنمود هستنده در ذهن کاهش خواهیم داد (ن-۴:۱۱۴ب). در این صورت دارنده‌ی این ذهن یعنی انسان در مرکز هستی قرار خواهد گرفت. هستی هستندگان به مثابه‌ی یک کل می‌شود بیان‌گری در ذهن انسان (ن-۳:۱۷۸).

در جریان پیشرفت فکر فلسفی پس از ارسطو، نشانه‌های هستی‌شناسی

که در اندیشه‌های او و افلاطون هنوز برجا بودند، به طور پیگیر و با سرعت از میان رفتند. نیروی ایده به خدا منتقل شد. میان هستن به عنوان «واجب‌الوجود» و هستنِ ممکن انسان تفاوت گذاشته شد، و جالب است که آن‌چه هستن واقعی انسان است هستنِ ممکن او خوانده شد. چنین برداشت‌هایی را هایدگر به پیروی از نیچه «افلاطون‌گرایی عامیانه» خواند (دم:۹۰). در این بینش که نخست در مسیحیت جلوه‌گر شد (آشتی متافیزیک یونانی و دین یهودی)، هستی هم‌چون اصل و سرچشمه جای خود را به خدای *کتاب مقدس* سپرد، و هستی هرچیز در «هستن آن که خداوندش آفریده» خلاصه شد (ن-۴:۸۸). آفرینش، فعالیت نیرویی مقدس دانسته شد، و منش خودظهور هستی از یاد رفت. حقیقت حتی از راه دقت به شکل‌ها قابل شناخت دانسته نشد، بل برای کشف آن نیاز به نیروی ایمان و شهود پیش آمد، و مکاشفه‌های قدیسان راه‌گشای فهم حقیقت شد. این محصول نهایی و تمام‌شده‌ی آفرینش خدا نام طبیعت را به خود گرفت، برگردانی از معنای یونانی phusis که دیگر ارتباطی به معنای اصیل آن یعنی «هستی» نداشت. واژه‌ی natura در لاتین به معنای طبیعت یا «آن چه که چیزها از آن ریشه می‌گیرند» (ر:۱۸۳) به کار می‌رفت، و ریشه‌ی آن معناهای «زایش»، «خصلت»، و «نظم» داشت، و خود از nasci به معنای «زاده‌شدن» و «تولید شدن» آمده بود. این واژه و لفظ physica به معنای «شناسایی طبیعت (هستندگان)» یا «علم طبیعت» در زبان لاتین جانشین phusis یونانی شدند، که از این نکته در فصل ۳ بحث کرده‌ام.

۶. فلسفه‌ی مدرن و دکارت

هایدگر از مشخصه‌های فکری و فلسفی دوران مدرن بسیار سخن گفته و مواردی مهم چون سلطه‌ی خردباوری را در دوران مدرن به خوبی شرح داده است. اما به ندرت وقت خود را صرف بحث تاریخی و جامعه‌شناسانه درباره‌ی مدرنیته کرده است. یک بار در کتاب نیچه

زمانه‌ی مدرن را فاصله‌ی میان سال‌های ۱۶۰۰ تا ۱۹۰۰ خواند (ن.۳: ۶)، یعنی از نظر او دوران مدرن از رنسانس تا آغاز سده‌ی بیستم را در بر گرفته است. این پرسش مطرح می‌شود که سده‌ی بیستم چگونه دورانی است؟ آیا درست است که آن را روزگار «پسامدرن» بخوانیم؟ هایدگر این نکته را دست‌کم با چنین صراحتی بیان نکرده است.

هایدگر محافظه‌کاری مخالف فرهنگ مدرن بود. آن‌چه در سال‌های جوانی در این مورد آموخت و نوشت برای همه‌ی عمر در قلب اندیشه‌های او به «روزگار نو» باقی ماند. دوران مدرن روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک، و شکل‌گیری فرهنگ‌های توده‌ای، و دستاوردهای کم‌ارزش فرهنگی و هنری، روزگار انسان متوسط و بی‌فکری و فراموشی هستی، و دوران رواج آن‌چه هایدگر به تحقیر «آمریکازدگی» می‌خواند، است. هایدگر در *مفاهیم بنیادین* آن را در عبارتی کوتاه چنین خلاصه کرد: این دوران مجله‌های مصور، برنامه‌های مبتذل رادیویی، و سالن‌های مُد لباس است که معنای فرهنگ را به جلوه‌های حقیر خود کاهش داده‌اند (م‌ن: ۲۹-۲۸). بعدها تلویزیون، سینما و اموری دیگر هم به این سیاهه افزوده شدند. هایدگر با لحنی تحقیرآمیز نوشت: «انسان دوران نو می‌پندارد که همه چیز را می‌داند» (م‌ن: ۲۹)، و از «شبه فلسفه‌ی آمریکایی» یاد کرد که مدام از «انسان» و ضرورت شناخت او حرف می‌زند (م‌ن: ۱۱۱).

هایدگر مهم‌ترین مشخصه‌ی فلسفی دوران مدرن را روزگار باور به سوژه می‌داند. او در شرح دشواری‌هایی که دوران مدرن ایجاد کرده، کوتاهی نکرد، آن را «شب طولانی و ظلمانی» خواند، و نشان داد که این دوران اوج فراموشی هستی است، و انسان دیگر تصوری از حقیقت هستی در سر ندارد، و مناسبات انسانی به‌گونه‌ای نادرست تنظیم شده‌اند، و استبداد باورهای همگان شکل گرفته، و برای انسان زیست‌بوم او فقط سرچشمه و منبع بهره شده است. خرد انسانی محاسبه‌گرانه و ابزاری شده، و هیچ دشمنی برای اندیشیدن خطرناک‌تر از این خرد علمی

مدرن نیست. با فلسفه‌ی دکارتی هستن تبدیل شد به عینیّتی که فقط در رابطه‌ای که با سوژه هم‌چون فاعل بازنمایی محاسبه‌گرانه دارد، قابل فهم است (ت‌ز:۷۰). «من می‌شناسم» دکارتی بیان سوژه‌باوری بود. سوژه هستنده‌ای است مستقل و خودبیانگر، که بدون یقین به خرد شکل نمی‌گرفت. در دل خردباوری بود که حقیقت موضوع دانایی‌ها دانسته شد، و شاخه‌های گوناگون دانش به انسان اطمینان دادند که می‌تواند بر تمام نیروهای پیش روی خود چیره شود. نیروی خدایی سده‌های میانه این بار به شکل خرد انسان ظهور کرد. با چنین نگرشی، خرد که با بینش علمی هم‌راه دانسته می‌شود، و هم‌چون راه‌گشای فهم عینی تقدیس می‌شود، بنیاد متافیزیکی خود را آشکار می‌کند. سوژه برای دکارت همان نقش گوهر واقعی چیزها در متافیزیک ارسطو را یافت. سوژه‌ی اندیش‌مند تبدیل به ملاک فهم دقیق آن حقیقت بیرونی، و خودآگاهی شد (پ‌ت:۸۳-۸۲). «من می‌شناسم» فقط نمی‌گوید که من می‌اندیشم پس هستم، بل می‌گوید که من آن بازنمودی هستم که بازنمایی کامل و اصلی و نهایی محسوب می‌شوم. من راهبری می‌کنم. سوژه‌ی مدرن راه را بر افق هستی‌شناسانه‌ی تازه‌ای می‌گشاید: متافیزیک مدرن. انسان آن هستنده‌ی محوری معرفی می‌شود که بر مدار آن همه چیز می‌گردند. هستی‌شناسی به انسان‌شناسی تبدیل می‌شود، و مذهب تازه یعنی انسان‌گرایی پدید می‌آید. مبنای این مذهب هم خردباوری است. در این مذهب، بدون سوژه‌ای که از خود مطمئن است و به خرد خویش باور دارد، و یقینی علمی به درستی دانسته‌ها و حکم‌ها، و هم‌خوانی آن‌ها با امور واقعی یافته است، ابژه‌ای مطرح نخواهد بود. سوژه و ابژه بر پایه‌ی همان درک قدیمی متافیزیکی از حقیقت هم‌چون هم‌خوانی گزاره و امرواقعی، بدون هیچ جنبه‌ای از بازمانده‌های برداشت از حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی، مطرح می‌شوند. این پایه‌ی انسان‌گرایی مدرن است که هایدگر به آن انتقاد دارد. سوژه به ابژه هم‌چون موضوع پژوهش خود می‌نگرد، و خواهان شناختن

آن است تا بتواند آن را در اختیار گیرد، و بر آن مسلط شود، و از آن بهره ببرد. در انسان‌گرایی انسان هم‌چون مرکز جهان و علت اصلی وجود دنیا دانسته می‌شود. موجودی عاقل که به یاری عقل خویش بر جهان مسلط می‌شود. انسان‌گرایی از خردباوری مدرن جدا نیست.

پس از دکارت، وظیفه‌ی فیلسوفان چنین دانسته شد تا حکم‌های او را بهتر ثابت کنند. سنت فلسفی‌ای که بسیاری هنوز درون آن می‌اندیشند، سنتی دکارتی است. نیچه برای خلاصی از آن کوشید اما آری‌گویی او، و منش اثباتی کارش باززنده‌کردن متافیزیک بود. پدیدارشناسی هوسرل هم‌چنان مومن به سوژه‌ی استعلایی باقی ماند. بحث دکارت از ذهن، جهان خارج از ذهن، و رابطه‌ی میان این دو مقتدر باقی ماندند. اما این تداوم و اقتدار به معنای درستیِ کار و روش دکارت نبود. بحث مهم و متفاوت «فلسفه‌ی مدرن» این است: راه‌ها یا شیوه‌های بنیادین هستی دو تا بیشتر نیستند: هستی طبیعت یا به قول دکارت res extensa، و هستی ذهن یا res cogitas (م‌پ:۱۵۴). در یک سو طبیعت، جهان، و واقعیت (هم‌چون ابژه‌های مادی که منش اصلی آن‌ها مکانی و فضایی است)، و در سوی دیگر ذهن شناسا و خردورز، که با اندیشه و آگاهی مشخص می‌شود. این همه با علوم طبیعی و فیزیکی دوران دکارت تقویت می‌شد، و هنوز هم جهان را همان واقعیت فیزیکی‌ای که می‌تواند بنا به قاعده‌های علمی و ریاضی دانسته، و بیان‌گری و بازنمود شود، می‌شناسند (ه‌ز:۱۲۹). هایدگر در واپسین جلسه‌ی درس در دانشگاه ماربورگ در ۱۹۲۸ تاکید کرد که دکارت در sum یا «من» (وقتی از «من می‌اندیشم» سخن می‌گفت) سرچشمه‌ای را می‌یافت که از آن تمامی مفاهیم متافیزیکی نتیجه می‌شوند. اما، آن‌چه تا همین حد اهمیت داشت تاکید دکارت بر «من» بود. این چگونه هستنده‌ای است که هیچ چیز درباره‌ی موقعیت اگزیستانسیال او نمی‌توان گفت؟ این «من» که با نیروی شناسایی و خردمندانه‌اش مرکز هستی شده کیست؟ چگونه پس از دکارت کسی به فکر ارائه‌ی انتقادی از

این موجود خیالی و تجریدی که خود را همان امر واقع معرفی می‌کند، نیفتاد؟ چگونه لایب‌نیتس به سوی همین «من» حرکت می‌کرد، هرچند همواره می‌کوشید تا آن را پشت مفاهیمی دیگر پنهان کند؟ چرا او نیز هم‌چون دکارت این من را در ساختار بنیادین‌اش و در وجه خاص هستن‌اش نه می‌شناخت، و نه مطرح می‌کرد (ر:۱۰۷-۱۰۰)؟ چرا کانت که ذهن را از دیدگاه منطقی منزوی و جدا از جهان نمی‌دانست، در برابر این استدلال که سوژه‌ی شناسا و دانا در برابر ابژه قرار می‌گیرد، سپر انداخت (ه‌ز:۲۴۸)؟ چرا جهان هگل در بنیان خود جهانی دکارتی باقی ماند؟ چرا فیشته با «من» فقط شکل دیگری و به خیال خودش شکل مطلقی از «من» دکارتی را پیش کشید (پ-۴:۲۶۳،۲۸۲)؟ هایدگر در پاسخ به تمام این پرسش‌ها علت را همان اقتدار بینش مرکزی متافیزیک می‌داند. با تمرکز اندیشه‌ی مدرن بر هستنده، دیگر نیازی به تحلیل هستی، و اندیشیدن به معنا یا حقیقت آن احساس نمی‌شد. سوبژکتیویته خود را با توجه هستی خود به نقد نمی‌کشاند. پس از دکارت، و در تمامی دوران اندیشه‌ی مدرن، سوبژکتیویته تبدیل به مانعی در راه پرسش از هستی شد (پ-۴:۳۲۰-۳۱۹).

در ۱۹۷۴ در یکی از واپسین نوشته‌های هایدگر یعنی «نبود نام‌های مقدس» فلسفه‌ی دکارت به عنوان مهم‌ترین مانع در راه اندیشه معرفی شد.[1] انتقاد هایدگر به دکارت، سنگ‌پایه‌ی نقادی او به هوسرل و پدیدارشناسی هوسرلی است. در بند یازدهم *تاریخ مفهوم زمان*، هایدگر انتقاد جدی به هوسرل را از زاویه‌ی نقد به دکارت‌گراییِ او آغاز کرد. آن‌چه هوسرل به عنوان آگاهی ناب پیش می‌کشید هیچ نبود مگر بازگویی موقعیت «من» یا سوژه‌ی ناب دکارتی. محصور ماندن این دو

1. J.- L. Marion, "Heidegger and Descartes", in:C. Macann ed, *Critical Heidegger*, London, 1996, p.69.

فیلسوف در قلمروهای ذهن و آگاهی سبب شد که راه بر ایشان در طرح مساله‌ی هستی بسته شود (ت‌ز:۱۰۲). آنان با طرح مفهومی مطلق و درنتیجه ناشناختنی از هستی امکان فهم موقعیت‌های اگزیستانسیال واقع‌بودگی را از دست دادند (ت‌ز:۱۰۶-۱۰۵). به همین دلیل، باید اعتراف کرد که پدیدارشناسی هوسرلی در توجه به وظیفه‌ی مبرم فلسفی‌اش یعنی تعیین قلمرویی خاص خود یکسر غیر پدیدارشناسانه رفتار می‌کند (ت‌ز:۱۲۸). دکارت نه فقط برای هوسرل، بل برای کل فلسفه‌ی مدرن، «تحلیل دازاین» را تبدیل به کاری بی‌معنا و حتی ناممکن کرد. فقط با گسست رادیکال از آموزه‌های اصلی دکارت می‌شود به تحلیل دازاین پرداخت.

به این ترتیب در *هستی و زمان* یعنی کتابی که موضوع بخش نخست آن تحلیل بنیادین دازاین است، دکارت به عنوان مهم‌ترین مخالف معرفی می‌شود (بند ۸). دکارت بزرگ‌ترین دشواری‌ها را برای ما در راه فهم از جهان را موجب شد، و نتوانست هیچ چیز از آن «من» را که پیش می‌کشید، دریابد (بند ۱۰). دکارت با طرح تفاوت سوژه با ابژه راه فهم «در جهان هستن» را بست. کاری کرد که سوژه (ذهن و آگاهی) و جهان مستقل از یکدیگر انگاشته و هردو بی‌معنا شوند. دکارت فقدان معنای هستی را با ابداع معنایی از گوهر پنهان کرد. مفهوم دازاین فقط در مخالفت و به قصد مردود اعلام کردن سوژه‌ی دکارتی پدید آمد (بند ۴۳). سال‌ها پس از انتشار *هستی و زمان* هایدگر نوشت که بند مربوط به دکارت در آن کتاب «نخستین تلاش برای گریز از زندان آگاهی» بوده است. او افزود که این‌جا مساله بر سر باز زنده‌کردن رئالیسم در برابر ایدئالیسم نیست. رئالیسم هم با کوشش در جهت برقراری واقعیت جهان برای سوژه، وابسته به دکارت‌گرایی باقی مانده بود (پ-۴:۲۲۲). راه درست این است که دازاین را به عنوان مفهومی فلسفی که ویرانگر «خویشتن»، «من»، و سوژه‌ی دکارتی است، پیش بکشیم.

۷. هگل

هابرماس گفته که ***هستی و زمان*** «ژرف‌ترین نقطه‌ی عطف در فلسفه‌ی آلمانی، پس از هگل» است.[۱] در این یادآوری، نکته‌ی جالبی نهفته است. هر دو کتاب نظام‌مندند. هر دو تلاش دارند تا به گونه‌ای جامع و تاریخی موضوع مورد بررسی خود را «محاصره کنند». هایدگر ارتباط بسیار پیچیده‌ای با اندیشه‌ی هگل داشت. یافتن موارد همانندی میان آن‌ها دشوار نیست. می‌توان در طرح اصلی ***هستی و زمان*** نشانه‌هایی از ***پدیدارشناسی روح*** را بازیافت. دو کتاب کوشش‌هایی هستند در تحلیل درون‌مایه‌هایی مرکزی (یکی روح مطلق و دیگری هستی). هر دو کتاب انسان را (در دو بیان متفاوت روح و دازاین) تاریخی می‌یابند. هر دو طرحی تازه از فلسفه را با توجه به سنت فکر فلسفی (که به ویژه تا یونان امتداد می‌یافت) پیش می‌کشند. هر دو فلسفه‌ی دوران خود را به باد انتقاد می‌گیرند. هگل و هایدگر در ادامه‌ی کوشش فلسفی خود موضعی همانند نسبت به کتاب‌های اصلی خویش اتخاذ کردند، موضعی که می‌توان آن را «دوگانه» خواند. از یک‌سو تکامل همان مباحث، و از سوی دیگر جدا شدن از آن مباحث. هر دو فیلسوف به دوتایی‌های فلسفی بی‌اعتماد بودند. دوگانه‌هایی چون ایدئالیسم/رئالیسم، ابژکتیو/سوبژکتیو، خردباوری/ناخردباوری را ناروشن می‌دانستند، و یکسان از بیانی که بتواند دربردارنده‌ی عوامل متضاد باشد، لذت می‌بردند. وقتی می‌خوانیم «یونانیان از هر ناامیدی بیشتر ناامید و از هر امیدواری بیشتر امیدوار بودند»، دشوار می‌توانیم بگوییم که نویسنده

---

1. J. Habermas, "Work and *Weltanschaaung*: The Heidegger Controvercy from a German Persrective", in: H. L. Dreyfus and H. Hall, *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, 1992, p.187.

هگل است یا هایدگر. عبارت از ***درآمدی به متافیزیک*** هایدگر نقل شده است (دم:۱۴۹).

هگل شاید به جز هایدگر یگانه فیلسوفی باشد که فهم فلسفی را وابسته به فهم تاریخ فلسفه دانست. هایدگر نوشته که یگانه تاریخ فلسفه‌ای که تاریخی فلسفی درباره‌ی فلسفه است، درس‌های هگل در این مورد هستند، «و تا زمانی که فلسفه ناگزیر از تاریخی اندیشیدن باشد، این اعتبار یکه برای هگل باقی خواهد ماند» (ن۔۲:۱۸۶). با وجود این، تفاوتِ هگل و هایدگر در این مورد نیز روشن‌گر است. هگل خود را در جای‌گاهی برتر از پیشینیان می‌دید، و به گونه‌ای تکامل در تاریخ فلسفه باور داشت. او تکامل روح را موجب پیشرفت می‌دانست، و در جوانی نوشته بود که حتی تجربه‌ی آنان که خود مسیح را دیده بودند، نمی‌توانست از تجربه‌ی ما پیشرفته‌تر باشد، زیرا «ما روح را در موقعیت تکاملی پیشرفته‌ترش در اختیار داریم».[1] شاید هیچ فیلسوف سده‌ی نوزدهم در نبوغ فلسفی و ژرف‌بینی‌اش به پای افلاطون نرسد، اما تجربه و جهان‌بینی سده‌ی نوزدهم بارها پیش‌رفته‌تر، و غنی‌تر از تجربه و جهان‌بینی سده‌های پیش از آن است. هایدگر با چنین برداشت تکامل‌گرایانه‌ای مخالف بود، و می‌گفت که اندیشه و فلسفه نسبت به دوران آشکارگی هستی در دوره‌ی نخستین فیلسوفان یونان، و حتی نسبت به نخستین متفکران متافیزیک یعنی افلاطون و ارسطو، تنزل کرده‌اند. دوره‌ی مدرن دوره‌ی فراموشی هستی است، و از حقیقت هستی نسبت به دوره‌ی یونانی دورتر است. درنتیجه، همانندی‌های دو فیلسوف نباید چشم ما را بر تفاوت‌های میان آن‌ها ببندند. هگلِ متافیزیسین و نظام‌ساز، نویسنده‌ی ***علم منطق*** و ***دانشنامه‌ی علوم فلسفی*** متفکری که مورد حمله و

---

1. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. E. B. Speirs and J. B. Sanderson, London, 1967, vol.1, p.27f, vol.3, p.110f.

انتقاد شلینگ، کیرکه‌گارد و نیچه بود (یعنی کسانی که هایدگر با آنان هم‌راه بود) از نظر هایدگر یکی از پیروان دکارت به حساب می‌آمد، و حتی در داوس در جدل با کاسیرر اعلام کرد که فلسفه‌ی هگل نسبت به فلسفه‌ی کانت یک عقب‌نشینی آشکار است. هگل کسی بود که سوژه‌باوری را تا مرحله‌ی مطلق کشاند. هایدگر حتی یک بار (با لحنی اغراق‌آمیز) نوشت: «اگر جایی وجود داشته باشد که جستجوی در آن در پی اندیشه‌های ***هستی و زمان*** به طور مطلق کاری پوچ باشد، آثار هگل است» (م‌آ-۳۲:۲۰۹).

هگل در پیشگفتار نخستین چاپ ***علم منطق*** یادآور شد که رسالت خود را آغاز راهی مخالف با راه کانت می‌داند، زیرا کانت به «حقیقت‌های متافیزیکی» بی‌اعتنایی کرده، و همه‌ی آن‌ها را جز «شبح‌هایی در ذهن» ندانسته بود. در حالی که به نظر هگل ما موظفیم که به این مفاهیم بیاندیشیم. یکی از این مفاهیم هستی است.[1] این نکته (به رغم ابهام مفاهیمی که پیش کشیده شده) می‌توانست راه‌گشای بحث تازه‌ای شود، اما چنین نشد. زیرا هگل همین‌جا متوقف شد، و هستی را به عنوان هستیِ هستنده مطرح کرد. آن‌چه روح عینی خواند حتی از مفهوم ارسطویی ousia هم عقب‌تر بود، و چیزی جز شکل ظهور روح مطلق نبود. هگل در ***دانشنامه‌ی علوم فلسفی*** ایده‌ی مطلق را از هستی دور دانست، و آن را بیشتر به اندیشه‌ای به خود اندیشنده (noêsia noêsêôs) معرفی کرد.[2] هایدگر هگل را هم‌راه خوبی ندانست، و در درس‌های زمستان ۳۱-۱۹۳۰ ***درباره‌ی پدیدارشناسی روح هگل*** بیشتر بر موانعی که هگل در راه فهم

---

1. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, London, 1969, pp.25-29.

2. G. W. F. Hegel, *Science of Logic, Being Part One of the Encyclopaedia of the philosophical* trans. W. Wallace, Oxford University Press, 1975, p.292.

اشاره‌ی هگل به گفته‌ی مشهور ارسطو در *متافیزیک* است: «عقل چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد، و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است» (ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۰۹)

تفاوت هستی‌شناسانه آفرید، تاکید کرد (پ‌ه:۸۸-۸۰). این درس‌ها فقط به بخش «آگاهی» کتاب هگل پرداختند، که هرچند به طور کلی درباره‌ی ادراک حسی، ادراک و فهم است، اما تاویل‌های مهمی درباره‌ی خودآگاهی هم در آن یافتنی است. گزینش همین بخش کتاب هگل بی‌دلیل نبود، زیرا در این بخش ما در قلمرو شناسایی انسان و آن‌چه هگل روح ذهنی خوانده قرار داریم. درنتیجه، این‌جا بهتر می‌توان وابستگی سخن فلسفی هگل را به سنت دکارتی دریافت. سال‌ها بعد هایدگر در رساله‌ای درباره‌ی مفهوم تجربه در اندیشه‌ی هگل (که با توجه به پیش‌گفتار *پدیدارشناسی روح* نوشته شده و در *بی‌راهه‌های جنگلی* آمده) نکته را به شکل تازه‌ای پیش کشید. نکته جایی به خوبی دانسته می‌شود که هایدگر از مفهوم «فلسفه هم‌چون علم» هم در درس‌ها و هم در رساله بحث کرد، و نشان داد که یکی از مهم‌ترین دشواری‌ها در کار هگل همان برداشت او از علم بود (پ‌ه:۴۹-۳۹، ب:۱۱۵-۱۱۲).[1]

یک وجه تفاوت بحث فلسفی هگل با بحث هایدگر درک آنان از زمان‌بودگی و تاریخ است. در درس‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر، بارها به تاکید او بر تفاوت درکش از تاریخ با درک هگل برمی‌خوریم. نکته در *اصل خرد* تکرار شده است. هایدگر این بحث هگلی را که تاریخ فراشد تحقق ایده‌هایی تجریدی در واقعیت مادی است، مردود دانست. به نظر هایدگر این که ما بکوشیم تا گوهر دگرگونی‌ناپذیر استعلایی‌ای را در حال تحقق در زندگی مادی بیابیم، کاری نادرست است. به دلیل چنین فرض ایدآلیستی مطلق‌گرایانه‌ای بود که هگل می‌پنداشت که معنای هستی را دانسته است (اخ:۲۰۰-۱۹۶). این در حکم بازگشت به ایده‌ی افلاطونی است. گویی ایده‌ها پیش از تاریخ وجود دارند، و در تاریخ تحقق می‌یابند.

---

1. M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Harper & Row Publishers, New York, 1970.

بیان‌گری تاریخ هم‌چون تحقق ایده‌ها قدمتی دو هزار و پانصد ساله دارد. اشتیاق هگل به یافتن علت غایی حرکت تاریخ، و قانون تبدیل دوره‌های تاریخی، همه او را به سوی تحکیم این باور به ایده می‌کشاندند. هایدگر قبول داشت که دوره‌های تاریخی متفاوت‌اند، اما چنین نمی‌اندیشید که ارتباط میان آن‌ها از تحقق امری واحد برخاسته است، بل به گمان او این ارتباط به آن‌چه در تقدیر تاریخ هستی پنهان است بازمی‌گردد. هگل می‌پنداشت که قادر به شناخت این تقدیر شده، اما این نیرویی پنهان است. وقتی فیلسوفی به روح مطلق بیاندیشد، همه چیز را به آن باز خواهد گرداند. هایدگر در درس‌های ***پدیدارشناسی روح هگل*** گفته که «هگل به گونه‌ای مطلق با مطلق آغاز کرده بود» (پ‌ه:۷۷).

در شرح تفاوت‌های هگل و هایدگر باید به مفهوم روح (Geist) توجه کنیم. اهمیت این مفهوم در اندیشه‌ی هگل آشکارست. او واژه‌ی «روح» را فقط درمورد ذهن یا نیروی فاهمه‌ی سوژه (روح ذهنی) به کار نمی‌برد، بل حتی درمورد ساختارهای اجتماعی و سیاسی (روح عینی)، و نیز در مورد هنر، فلسفه، و دین (روح مطلق) از آن یاد می‌کرد. اما، هایدگر از آن چه می‌فهمید؟ او در ***هستی و زمان*** (ه‌ز:۴۸۸-۴۸۰)، و نیز در ***تاریخ مفهوم زمان*** از آن به معنایی غیر هگلی یاد کرد (ت‌ز:۱۴۴ب). واژه‌ی Geist برای هایدگر فقط در دوره‌ی هم‌راهی‌اش با نازی‌ها مهم بود. در «خطابه‌ی ریاست» او روح را باخبری از گوهر هستی، و مصمم‌بودن برای تحصیل این دانایی معرفی کرد (آس:۱۰۴)، و در ***درآمدی به متافیزیک*** آن را به این معنا به کار برد، و معنای هگلی آن را رد کرد (دم:۴۱). او در درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴ درباره‌ی شعرهای «گرمانیا» و «راین» هلدرلین نیز روح را به معنای «خواست شناخته‌شده‌ی سرچشمه» معرفی و بر اهمیت آن تاکید کرد (ه‌گ:۶۰-۵۶). اما با پایان همکاری عملی هایدگر با نازی‌ها و به ویژه با آغاز درس‌های **نیچه**، مفهوم روح هرگونه جنبه‌ی مهم و مرکزی را از دست داد، و هایدگر آن را هم‌چون یکی از واژه‌های بی‌مصرف و زاید سخن متافیزیکی تلقی کرد.

بنا به آیین و سنتی که هایدگر از آن به طور کامل گسسته بود، انسان از عوامل روحانی، یا معنوی (عوامل فکری، ذهنی و اندیش‌مندانه) و عوامل جسمانی شکل گرفته است. Geist را به عوامل نخست مرتبط دانسته‌اند، و آن را در حد جان، شعور، و آگاهی پیش کشیده‌اند. هگل هم که برای نهادهای اجتماعی از این واژه با عنوان «روح عینی» یاد می‌کرد، می‌کوشید تا درون‌مایه‌های فکری و معنوی نهادها را که به ایده وابسته‌اند، روشن کند. هایدگر آن دوگانگی فکر و جسم را که مفهوم روح از آن برخاسته، رد می‌کرد (ه‌ز:۷۳ب)، و بر این باور بود که «روح» به هر شکل که به کار رود، بدفهمی‌های سخن متافیزیکی را نیز با خود هم‌راه دارد.

با توجه به ***ادای سهمی به فلسفه*** و نوشته‌های پس از دگرگونی، و به ویژه کتاب **نیچه**، می‌توان گفت که از شکل‌افتادگی مفهوم Geist از نظر هایدگر چهار مرحله داشت. درمرحله‌ی نخست Geist هم‌چون «هوش‌مندی» و دارندگی نیروی فکر دانسته شد. در مرحله‌ی دوم این نیروی اندیش‌مندانه و هوشمندانه ابزاری در راه رسیدن به هدف‌های گوناگون دانسته شد، برای مثال می‌تواند به «نظم‌آوری نیروهای تولید» (مارکس)، یا به نظم‌آوری و ارائه‌ی توضیح درباره‌ی هرچیزی که با آن روبرو می‌شویم (پوزیتیویسم)، یا به «سازمان‌دهی و راستا دادن به منابع حیاتی نژاد» (فاشیسم) منجر شود. در مرحله‌ی سوم این مفهوم با شکل دقیق‌تری به جهان روحانی و معنوی (geistige) تبدیل شد که در هنر و شعر و دین جلوه دارد، و حتی با برنامه‌ریزی آگاهانه‌ای نظم می‌یابد، و به فرهنگ (Kultur) تبدیل می‌شود که می‌تواند به شاخه‌های متفاوتی تقسیم شود، و سرانجام در مرحله‌ی چهارم، چه به عنوان هوشمندی، و چه به عنوان فرهنگ همگانی مطرح می‌شود، و بنا به موازین متافیزیکی دانایی و علم مدرن شکل می‌گیرد. اگر روح به سادگی همان نیروی فکر و هوشمندی باشد، دیگر دلیلی ندارد که آن را برتر از سایر نیروهای انسانی (برای مثال توانایی‌های جسمانی که در صورت فقدان‌شان اهمیت‌شان بهتر دانسته خواهد شد) بدانیم. اما در

صورتی که با فرهنگ یکی شود، معنایی تازه و رازآمیز به خود می‌گیرد. روح دوران یا خرد جهان‌شمول هگلی فقط یکی از شکل‌های بیان آن است.

۸. مارکس

هگل چنان که هایدگر نشان داد نتوانست از بند سوژه‌ی دکارتی بگریزد. آیا مارکس این پیرو و در عین‌حال ناقدِ هگل توانست چنین کند؟ مارکس با طرح انسان هم‌چون هستنده‌ای فعال، و درگیر کنش و تولید، هستنده‌ای که خودش را با کار می‌سازد، راهی تازه در قیاس با هردوی ایدئالیسم مطلق‌گرای هگل، و ماتریالیسم مکانیکی فویرباخ در پیش گرفت. او هم‌چنین، با پیش کشیدن این نکته که گوهر انسان مناسبات اجتماعی است، هم بر نگرشی تاریخی تاکید کرد، و هم بحث قدیمی فیلسوفان در مورد گوهر فرد انسان را به راهی تازه انداخت. او با تاکید بر کنش، مناسبات اجتماعی، و تاریخ برخی از نکته‌های تحلیل بنیادین دازاین را پیش‌بینی کرد.[1] هایدگر اهمیت تمام این نکته‌ها را دانسته بود، و به آن‌ها اشاره داشت. اما، در عین حال نشان می‌داد که پیشرفت مارکس در این قلمرو محدود بود، چرا که او هم نتوانسته بود از تفاوت هستی‌شناسانه بیاغازد (پ-۴:۱۱۵). تحلیل انسان در نوشته‌های مارکس به طرح‌اندازی و در جهان هستن نزدیک شد، اما آنها را پیش نکشید. این کاستی جدی بود. هایدگر نسبت به فهم رسالت فلسفه از نظر مارکس یعنی دگرگونی جهان، شک داشت. زمانی که ریشارد ویسر در یک برنامه‌ی تلویزیونی که در ۲۴ سپتامبر ۱۹۶۹ از دومین شبکه‌ی تلویزیونی آلمان غربی پخش شد، از هایدگر پرسید که آیا او به رسالت اجتماعی فلسفه اعتقاد دارد یا نه، پاسخ

---

۱. ب. احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰.
برخی کتاب کارل کوزک *دیالکتیک مشخص* را بیانگر «مارکسیسم هایدگری» معرفی کرده‌اند:

K. Kosik, *La dialectique du concret*, trans, R. Dangeville, Paris, 1978

شنید: «خیر. ما نمی‌توانیم از رسالت اجتماعی فلسفه حرف بزنیم. اگر بخواهیم که به این پرسش پاسخ بدهیم باید بپرسیم که جامعه چیست؟ و تاکید کنیم که جامعه امروز چیزی جز مطلق‌شدن سوبژکتیویته‌ی مدرن نیست. از این‌رو فلسفه‌ای که از دیدگاه سوبژکتیویته فراتر رفته باشد، دیگر حق ندارد با این لحن چیزی را توضیح بدهد. برای این که بدانیم تا چه حد ما به راستی از تبدیل و دگرگونی جهان حرف می‌زنیم به یک عبارت بارها نقل شده از کارل مارکس در «نهاده‌های فویرباخ» توجه کنیم. من آن را از کتاب مارکس می‌خوانم: «فیلسوفان فقط جهان را به راه‌های گوناگون تاویل کرده‌اند، ولی مساله بر سر دگرگون کردن آن است». با نقل این عبارت، و با قبول آن، ما این نظر را فراموش می‌کنیم که هر دگرگونی جهان پیش‌فرضی دارد: دگرگونی‌ای در بازنمایی جهان. یک بازنمایی جهان به دست نمی‌آید مگر از راه تاویلی بسنده از جهان که آن دگرگونی را توجیه کند. و این نشان می‌دهد که عبارت بالا عبارتی مهم و اصلی نیست. هایدگر افزوده که به طور معمول این عبارت را ضد فلسفه دانسته‌اند، در حالی که بخش دوم آن هم‌چنان وظیفه‌ای فلسفی را پیش می‌کشد.[1]

هایدگر چند بار بر اهمیت یک کشف اصلی مارکس جوان (که در بخش چهارم از نخستین فصل **سرمایه** با عنوان «فتیشیسم کالاها» مطرح شده بود، و مبنای فلسفی آن نوشته‌های جوانی او درباره‌ی «ازخودبیگانگی» بود)، تاکید کرد. به نظر هایدگر ما باید بتوانیم میان بحث مارکس که به زندگی راستین انسان همچون هستنده‌های اجتماعی بازمی‌گردد با سرچشمه‌های هگلی آن تفاوتی ماهوی قائل شویم. در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** هایدگر با لحنی ستایش‌آمیز از مارکس یاد کرد، و نوشت: «بی‌خانگی تبدیل شده به تقدیر جهان. از این‌رو ضروری

---

1. M. Heidegger, "Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger", in: *Cahier de l'herne, Heidegger*, ed. M. Haar, Paris, 1986, pp.383-384

است که به این تقدیر در پیکر تاریخ هستی بیاندیشیم. آن‌چه راکه مارکس در یک معنای بنیادین و روشن‌گر بیگانگی انسان دانست، هرچند از هگل ریشه گرفته بود، ریشه‌های خود را در بی‌خانگی انسان مدرن می‌یابد. این بی‌خانگی به طور خاص از تقدیر هستی در شکل متافیزیک برانگیخته می‌شود، و به طور هم‌زمان از طریق متافیزیک سنگر می‌یابد و پنهان می‌شود. از آن‌جا که مارکس با تجربه‌ی بیگانگی یک ساحتِ بنیادین تاریخ را فراچنگ می‌آورد، نگرش مارکسیستی به تاریخ برتر از دیگر نگرش‌های تاریخی است. اما از آن‌جا که هوسرل و (چنان که تاکنون دانسته‌ام) سارتر، هیچ‌کدام اهمیت بنیادین منش تاریخی هستی را ندانسته‌اند، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم نتوانسته‌اند به آن ساحتی راه یابند که درون آن گفت‌وگویی سازنده با مارکسیسم ممکن شود» (ر:۲۵۹-۲۵۸). در همین متن هایدگر در رد ادعایِ سارتر بر برتری انسان‌گرایی‌اش نسبت به انسان‌گرایی مارکس نوشته: «انسان‌گرایی مارکس بیش از آن‌چه سارتر در مورد انسان‌گرایی اگزیستانسیالیستی پیش می‌کشد، نیازمند بازگشت به روزگار باستان نیست» (ر:۲۴۵).

در اشاره‌ی هایدگر به از خودبیگانگی ما به یک مفهوم مهم برمی‌خوریم: بی‌خانگی. بیشتر شارحان اندیشه‌ی هایدگر چنین می‌پندارند که ریشه‌ی این مفهوم هایدگری فقط در شعرهای هلدرلین یا نوشته‌های نووالیس و رمانتیک‌های آلمانی یافتنی است، اما با توجه به واگویه‌ی بالا بهتر روشن می‌شود که در این مورد باید نوشته‌های مارکس جوان و هگل را هم در نظر گرفت. «در جهان هستن» پیش از آن که بیان‌گر یک نسبت مکانی و فضایی باشد، به توانایی انسان به «اقامت گزیدن» کنار چیزهایی آشنا بازمی‌گردد. «در هستن» رشته‌ای از مناسبات است که ما به آن‌ها عادت می‌کنیم، و در آن‌ها حل می‌شویم. حتی باید گفت که «در هستن» پیش از آن که به طرح‌های ما بازگردد، به رابطه‌ی ما با بنیاد هستی مربوط می‌شود. بودن در جهان امری فردی نیست، و همواره به یک شکل جلوه نمی‌کند.

انسان که هستنده‌ای است توانا به اندیشه‌ای هستی‌شناسانه، همواره به طور ضروری جهان را جای‌گاه راستین خود، و خود را در خانه‌ی خویش، نمی‌یابد. ریشه‌ی این امر هم به پرتاب‌شدگی انسان بازمی‌گردد. او خودش پرتاب‌شدن به جهان و موقعیت‌های خاص هستن را برنگزیده، و درنتیجه منطقی است که همواره و همه‌جا خود را در خانه‌ی برگزیده‌ی خویش بازنیابد. درنگرانی، انسان بی‌جا و بی‌خانه است. هایدگر به همین دلیل نگرانی را unheimlich خواند که با کاربرد آن در آثار فروید تفاوت زیادی دارد. «در هستن» می‌تواند تبدیل به نا ـ هستن در خانه شود. ما همه در شیوه‌های زندگی هرروزه‌مان به این شیوه‌ها هم‌چون شرط‌هایی برای زندگی می‌نگریم. زندگی را به عادت‌های‌مان وابسته می‌کنیم. درنگرانی این همه از بین می‌روند. نگرانی، نوعی باخبری ضمنی از بی‌خانگی است، و باید گفت که بی‌خانگی در این زندگی مدرن، شکل مسلط زندگی ما شده است. ما در بی‌خانگی خانه کرده‌ایم (ه‌ا:۱۵۱-۱۵۰، م‌آ-۱۳:۱۵۶). خانه در *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»* و نیز در نوشته‌های هایدگر درباره‌ی شعرهای هلدرلین، «مجاورت با هستی» است (ر:۲۷۲). پس بی‌خانگی مدرن از چشم‌انداز نزدیکی انسان به هستی، ناپذیرفتنی است. در آثار پس از دگرگونی بی‌خانگی نکوهش شده است چرا که در آن حقیقت هستی، نااندیشیده رها می‌شود. از نشانه‌های بی‌خانگی یکی هم تبدیل زبان به ابزار، و دوری آن از منش شاعرانه است. با این همه، دیدگاه هایدگر در این مورد یکسر مایوسانه و ناامیدانه نیست. ما هنوز در طلب خانه هستیم، و همین جای امیدواری است. ما می‌خواهیم جای‌گاه خود را بیابیم، جایی که خانه‌ی ما آن‌جاست.

۹. انسان‌گرایی

هایدگر در نخستین صفحه‌های *مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، تناهی، تنهایی* یعنی متن درس‌های ۳۰-۱۹۲۹ در فرایبورگ، پرسیده: «انسان

چیست؟ سربلندی آفرینش است یا گمراهی، سوءتفاهمی بزرگ، یا فاسد؟ وقتی ما در مورد آن امری که انسان است بسیار کم می‌دانیم، چگونه ممکن است که گوهرمان در نظرمان بیگانه نباشد؟» (م‌ب:۴)، و چند صفحه‌ی بعد دوباره می‌پرسد: «[پرسشِ] **متافیزیک چیست؟** خود را تبدیل به پرسش «انسان چیست؟» می‌کند. به یقین، ما پاسخی به این پرسش هم در دست نداریم. برعکس، انسان مدام بیشتر برای ما تبدیل به معما شده است. انسان چیست؟ تبدیلی؟ راستایی؟ توفانی که از سیاره‌ی ما می‌گذرد؟ باززایی یا بازگشت خدایان؟ نمی‌دانیم. اما می‌بینیم که در گوهر این هستنده‌ی مرموز فلسفه روی می‌دهد»(م‌ب:۷). او سال‌ها پس از *مفاهیم بنیادین متافیزیک*، در درس‌های **نیچه** اعلام کرد که «دورانی که آن را مدرن می‌خوانیم، با این نکته تعریف می‌شود که انسان مرکز و ملاک تمامی هستندگان است» (ن-۴:۲۸). کسی که در آغاز کار فلسفی‌اش انسان را یگانه هستنده‌ای که می‌تواند درمورد هستی سئوال کند معرفی کرده، و راه ورود کتاب او تحلیل بنیادین انسان است، و انسان را جای‌گاه رخدادگی فلسفه خوانده، دشمنی‌ای با انسان ندارد، اما با آن ادعایی که انسان را در مرکز هستندگان قرار دهد، مخالف است (ر:۲۶۳). هایدگر برخلاف اتهام‌های مخالفان و دشمنانش به هیچ رو «ضدانسان» و ستایش‌گر «وحشی‌گری و بربریت» نبود، خودش نوشته که مخالفت با ادعاهای منطقی‌ها به معنای قبول و ستایش بی‌منطقی نیست، و انکارِ علم باوری انکار علم محسوب نمی‌شود. به همین شکل مخالفت با انسان‌گرایی متافیزیکی انکار دستاوردها و ارزش‌های انسانی نیست (ر:۲۶۴-۲۶۳). هایدگر ضد انسان‌گرایی غربی بود. نظریه‌های فلسفی و سیاسی لیبرالیسم مدرن از تعریف از ماهیت انسان، حقوق انسان و دستاوردهای کار خردمندانه‌ی انسان آغاز می‌شوند. امروز «حقوق بشر» اصطلاحی شناخته‌شده و مورد پذیرش بیشتر مردم متمدن است. چون حقوق ابتدایی انسان در کشوری، یا در نظام سیاسی سرکوب‌گری، زیر سئوال

برود، و در عمل زیرپا گذاشته شود، ما بنا به اعتقادمان به حقوق بشر، و بر پایه‌ی باور به ارزش‌های انسانی، به آن اعتراض می‌کنیم. به نظر ما چنین می‌آید که رژیم‌های توتالیتری چون رژیم‌های فاشیستی و استالینیستی برای انسان احترام قائل نبودند که چنان راحت در اردوگاه‌های خود آدم‌ها را شکنجه می‌دادند، و به قتل می‌رساندند. با اطمینان می‌گوییم که این‌ها هر چه بودند، انسان‌گرا نبودند. درنتیجه، تحمل انتقادهای هایدگر به انسان‌گرایی (و کوشش او در کشف ریشه‌های متافیزیکی و مسیحی آن) برای ما سنگین می‌آید، و به سرعت آن را به اعتقادهای سیاسی ارتجاعی او نسبت می‌دهیم. اما باید دقت کنیم که او به چه چیزی می‌گفت انسان‌گرایی، و چرا علیه آن موضع می‌گرفت.

هنگامی که متفکری که از بسیاری جهات پیرو هایدگر است یعنی فیلیپ لاکو-لابارت اعلام می‌کند که «فاشیسم یک شکل انسان‌گرایی است»، ما همراه با یکه خوردن از این عبارت، متوجه شویم که او از اصطلاح «انسان‌گرایی» همان معنایی را در نظر ندارند که مورد نظر لیبرال‌هاست. هایدگر زمانی ضرورت درگیری در این بحث را احساس کرد که پس از جنگ جهانی دوم ژان پل سارتر خطابه‌ی مشهوری را ارائه کرد، که عنوان آن چنین بود: ***اگزیستانسیالیسم انسان‌گرایی است.*** ژان بوفره دوست و هم‌فکر هایدگر در نظر او را در این مورد جویا شد. هایدگر پیش از این که درگیر بحث در مورد معنای دقیق اگزیستانسیالیسم شود، یا بخواهد فلسفه‌ی سارتر را مورد انتقاد قرار دهد، ضروری دید که نخست تکلیف خود را با انسان‌گرایی روشن کند. به همین دلیل هم چندان خود را درگیر کتاب طولانی سارتر یعنی ***هستی و نیستی*** نکرد، اما انتقادهایش بی‌شک شامل مواضع فلسفی‌ای که سارتر در آن کتاب اعلام کرده بود، نیز می‌شوند.

نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی» هم‌چون رساله‌ای در ۱۹۴۷ منتشر شد. این متن بازخوانی و بازنویسی دو نامه‌ای است که هایدگر در ۲۴ نوامبر

۱۹۴۵، و دسامبر ۱۹۴۶، برای ژان بوفره فرستاده بود. بوفره درمورد فلسفه‌ی سارتر و در نامه‌ای در زمستان ۱۹۴۶ درباره‌ی ***اگزیستانسیالیسم انسان‌گرایی است*** از هایدگر سئوال کرده بود. در آن روزها در پاریس بسیار شهرت داشت که سارتر پیرو هایدگر است و خطابه‌ی او متنی همه‌فهم از ***هستی و زمان*** به دست داده است. اما دیدگاه هایدگر به کلی با دیدگاه سارتر تفاوت داشت. به گمان سارتر انسان ماهیت پیشینی ندارد که او را ملزم به اجرای کنش یا فعالیتی خاص کند. او ماهیت خود را می‌سازد. انسان فعال و کنش‌گر است و همان کاری است که انجام می‌دهد. انسان یگانه هستنده‌ای است که هستی او مقدم بر ماهیت اوست. او نخست «هست می‌شود»، و بعد در پی تحقق ماهیت خود برمی‌آید. او با گزینش مداوم میان امکان‌هایی که در زندگی پیش روی او قرار می‌گیرند، ماهیت خود را می‌سازد. یعنی آن کسی می‌شود که عمل می‌کند. گزینش بدون نگرانی، وانهادگی، و حس مسوولیت ممکن نیست. اما به رغم همه‌ی نگرانی‌ها، انسان ناگزیر به گزینش است. این منش ناگزیر، محدودیت‌های وجود انسان را نشان می‌دهد، اما مانع از آزادی انسانی که همان آزادی در گزینش میان بدیل‌های مختلف است، نمی‌شود. انسان مجبور به گزینش است یا مجبور به آزادی است. سرانجام هر انسان با گزینش خود همه‌ی انسان‌ها را متعهد می‌کند، و اعلام می‌دارد که هر کس به جای او بود چنین انتخابی می‌کرد. این شِما که سارتر به یاری مثال‌هایی آن را ساده کرده بود، با اندیشه‌های هایدگر خواه آن‌ها که در ***هستی و زمان*** بیان شده بودند، و خواه اندیشه‌های تازه‌تر او در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۴۰، همانندی نداشت. هایدگر به ماهیت ساخته‌شده‌ی انسان باور نداشت، و معتقد بود که انسان موجودی همواره در راه است، و هرگز موفق به ساختن کامل خودش نمی‌شود. اگزیستانسیالیسم هرگاه آیینی باشد استوار به چنان برداشت‌هایی از انسان و ماهیت او، آیینی نادرست خواهد بود. هایدگر با امتیازهایی برای انسان به دلیل این که او به گزینش دست می‌زند، و یا مایل

است که خودش را بسازد، مخالف بود. هم‌چنین معنای آزادی انسانی چنان که در فصل ۱۷ خواهیم دید از نظر هایدگر فقط گزینش میان بدیل‌های گوناگون نبود. سرانجام هایدگر می‌دید که سارتر اسیر سوژه‌باوری دکارتی (و نیز اخلاق بایاشناسانه‌ی کانتی) و از این‌جا اسیر انسان‌گرایی مدرن باقی مانده است. سارتر نوشته بود که «در بدو امر به حقیقتی جز این نمی‌توان معتقد شد که می‌اندیشم، پس هستم. این حقیقت مطلقی است که به وسیله‌ی آن شعور آدمی به خود پی می‌برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را می‌یابد) در نظر گیرد، نظریه‌ای است که پیش از هرچیز حقیقت را طرد می‌کند».[1] دشوار بتوان بیانی یافت که در جدال فکری میان هایدگر و دکارت چنین صریح جانب دکارت را بگیرد و نظر هایدگر را رد کند.

انسان‌گرایی از ریشه‌ی لاتین humanista آمده که در ایتالیای دوران رنسانس، نخست به معنای پژوهش‌گر زبان‌ها و ادبیات کلاسیک یعنی یونانی و لاتین بود.[2] دیرتر معنای تازه‌ای برای واژه‌ی «انسان‌گرایی» ساخته شد: کسی که به نیروی خرد انسان در کشف پیچیدگی‌های طبیعت و جهان اعتقاد داشته باشد. هنوز این نکته که آیا انسان با نیروی خرد خود قادر به کشف تمامی رازها خواهد بود یا نه، و آیا شناخت او محدودیتی دارد یا نه، چندان در مرکز بحث قرار نداشت. هنوز برخلاف آن‌چه مشهور شده تفاوتی میان یک انسان‌گرا و یک مسیحی یا فردی مومن وجود نداشت. اراسموس هم انسان‌گرا بود و هم مسیحی. اما باید گفت که

---

1. J.-P. Sartre, *L'existesialism est un humanism*, Paris, 1963, p.64.

ژ. پ. سارتر، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی م. رحیمی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۵، ص ۵۴.

۲. ب. احمدی، «انسان‌گرایی»، در: *معمای مدرنیته*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۳۳-۸۲.

ت. دیویس، *اومانیسم*، ترجمه‌ی ع. مخبر، تهران، ۱۳۷۸.

در آن زمان گرایشی در حال شکل‌گیری بود که نیروی عقل انسان را به جای نیروی خدایی قرار می‌داد. به تدریج این مبنای فکری پدید می‌آمد که بهتر است که ما به جای باور به این که تمامی امور زاده‌ی عقلی فرازمینی است، و درنتیجه کشف رموز آن‌ها به تمامی ممکن نیست، بپذیریم که خودمان با نیروی خرد خویش خواهیم توانست به تدریج تمامی رازهای طبیعت و جهان را کشف کنیم. ما به تدریج به یاری روش‌های علمی و بخردانه که مدام در حال تکامل و توسعه‌اند، به رازهای طبیعی واقف می‌شویم. با این که در نوشته‌های نخستین متفکران رنسانس نکته‌ی بالا به صراحت و روشنی مطرح نشده بود، اما گرایشی مقتدر در کار بود که سرانجام به این نتیجه یا حکم منجر شد که بهتر است در امور زندگی هر روزه، و مسیر شناسایی جهان، و تدوین قانون‌های مدنی و اساسی، ملاک را عقل آدم‌ها بدانیم، و نه متن‌های کهن و احکام دینی. نوعی بینش غیردینی (و نه لزوماً ضددینی) در کار پیدایی بود که در تکامل خود منجر به بروز مبانی فلسفی و فکری تازه‌ای شد، که به جای خداوند و نیروهای متعالی و آسمانی، خرد انسان را قرار می‌داد. تکیه به انسان استوار بود به اقتدار آیین یا ایدئولوژی خردباوری مدرن.

هایدگر چنان مسیحی مومنی نبود که از این نظر ایرادی به اندیشه‌ی سکولاریستی مدرن بگیرد. او در پی نیچه، حمله را بنا به بینش و منطق دیگری سازمان داد، و پرسش‌های رادیکال او از گونه‌ی دیگری بودند. آیا در این باور غیرانتقادی به عقل انسان، ما شاهد بروز مجدد همان ایمان به خدا نیستیم؟ آیا یک بار دیگر امر متعالی هم‌چون ذهن استعلایی و سوژه پدید نیامده است؟ آیا این بنیاد نظری که پیشرفت دانش را قطعی می‌داند و آن را مساوی با افزایش سعادت مادی و دستاوردهای معنوی می‌داند، به فرض اثبات ناممکن بودن پیشرفت، یا به بیراهه رفتن پیشرفت، یا پیدایش مخاطرات جدی برای تداوم هستن آدمی در این سیاره، زیر

سئوال نمی‌رود؟ این‌جا پرسشی حتی مهم‌تر سربرمی‌آورد: آیا در این پایه‌ی متافیزیکی اندیشه‌ی مدرن، دانایی روزافزون پیوسته و همبسته به سودای نظارت روزافزون نیست؟ آیا خواست شناخت، و رانه‌ها و انگیزه‌های راستین علمی، در اصل، متوجه خواست برتری، سلطه، و نظارت نیستند؟ آیا رانه‌ی کشف طبیعت و تسلط بر آن ویران‌گر نیست؟ ما شواهدی مسلم در دست داریم که در دوران مدرن آن ایمان به خرد انسان و درنتیجه به انسان، از یک‌سو به دستاوردهایی مادی و معنوی منجر شده، اما از سوی دیگر موجب مصیبت‌های روزافزون نیز شده است. پرسش‌های بالا ضرورتاً به معنای طرد و لعن حقوق بشر نیست. می‌توان این سئوال‌ها را که گمان ندارم کسی در اهمیت آن‌ها تردید کند، پیش کشید، بی آن که هنوز بنا به پاسخی قطعی و نهایی به طرد حقوق انسان رسید، یا دستاوردهای مثبت اندیشه‌های مدرن را در قلمرو زندگی اجتماعی و سیاسی ردکرد، یا کشتار در اردوگاه‌ها را توجیه کرد. همین که تلاش هایدگر در طرح این پرسش‌ها، سبب حمله‌های تندی به او شده، و او را به دلیل زیرسئوال بردن انسان‌گرایی متافیزیکی و مدرن، مدافع کشتار و شکنجه معرفی کرده‌اند، نشان می‌دهد که در منطق مخالفان هایدگر جنبه‌ی توتالیتری وجود دارد، که می‌کوشد تا با طرح برچسب‌ها مانع پرسش‌گری شود. این را هم به یاد آوریم که در میان اندیش‌مندان سده‌ی بیستم هایدگر یگانه کسی نبود که چنین پرسش‌هایی را مطرح می‌کرد. متفکرانی از میانه و چپ و راست چون ماکس وبر، آدورنو، هورکهایمر، اشپنگلر و یونگر، ویتگنشتاین، رورتی، دریدا، دلوز، فوکو و بسیاری دیگر، پرسش‌هایی همانند را پیش کشیده‌اند. دشوار بتوان همه‌ی آن‌ها را مدافعان رژیم‌های استالینیستی یا فاشیستی دانست. بهتر است که به انتقادهای آن‌ها جدی‌تر بیاندیشیم. این اندیشیدن نه در حکم پذیرش نتایج آن انتقادها بل به معنای گسترش نگرش انتقادی است.

۱۰. متافیزیک و انسان‌گرایی

توجه به فرهنگ باستان و به ویژه یونان نشان می‌دهد که برداشت از انسان در آن روزگار هیچ شباهتی به برداشت از انسان در دوران مدرن نداشت. انسان‌گرایی مدرن می‌تواند در مبنای متافیزیکی اندیشه‌های باستانی (به ویژه در افلاطون‌گرایی) برای خود سرچشمه‌هایی بیابد، اما نکته این‌جاست که در فرهنگ یونان، و به ویژه در کارهای نخستین فیلسوفان یونانی چندان جایی برای مباحثی همانند بحث‌های انسان‌گرایی مدرنی که به خردباوری مدرن تکیه دارد، یافت نمی‌شد. در آلمان توجه به فرهنگ کلاسیک و یونانی با وینکلمان، لسینگ، هردر، گوته، شیلر، هومبولت، شلینگ، هگل و هلدرلین آغاز شد. جز هلدرلین بقیه تابع تاویل‌های متافیزیکی از انسان، متوجه یونان شده بودند. هایدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** شرح داده که هلدرلین نمی‌توانست به معنایی رایج و مدرن انسان‌گرا باشد زیرا فهم او از تقدیر انسان بارها پیچیده‌تر از هر فهم مدرن و انسان‌گرایانه‌ای بود. او به خدایان یونانی و «تقدیر یونانی» باور داشت (ر:۲۷۲). خود هایدگر هم از خدایانی که خواهند آمد یاد می‌کرد. یک تاویل چنین برداشتی (به ویژه با توجه به ژرفای «امر مقدس» و «خدای دیگر» در ***ادای سهمی به فلسفه***) این است که او با انسان‌گرایی، اگر منظور از آن فهم و باورهایی به طور مطلق بی‌خدایانه باشد، هم‌راه نبود. انتقاد هایدگر تا آن‌جا که به انسان‌گرایی رنسانس مربوط می‌شد بر این نکته متکی بود که انسان‌گرایان رنسانس نتوانسته بودند فلسفه را از بار دشواری‌های یزدان‌پرستی مسیحی خلاص کنند. فهم آنان از فلسفه‌ی یونانی ناقص و حتی ابتدایی بود. آن‌ها از راه تاویل‌های لاتین چیزهایی را به یونانیان نسبت می‌دادند، که بیشتر زاده‌ی تاویل‌هایی برآمده از فرهنگ رومی و مسیحی بودند، و نیچه تاثیر جزم‌گرایی مسیحی را در آن‌ها کشف کرده بود (ت‌ز:۳). نیچه انسان‌شناسی فلسفی پس از رنسانس را عنصر

هم‌راه انسان‌گرایی دانسته، و نابسندگی و منش ابتدایی انسان‌شناسی فلسفی را نشان داده بود. انسان‌گرایی همان باور به سوژه دکارتی است. هرچه جهان بیشتر به ابژه شبیه شود سوژه یا انسان بیشتر مسلط و محترم خواهد شد. کسی که تقابل سوژه/ابژه را رد کند، مبنای انسان‌گرایانه‌ی آن را هم رد خواهد کرد. چون جهان تبدیل به بازنمود یا تصویر جهان شود، انسان‌گرایی رشد خواهد یافت. تاویلی که انسان را مرکز و محور معرفی کند، و او را هدف اصلی آفرینش بشناسد، هستنده‌ای را می‌ستاید و موضوع اندیشه، فلسفه، و علم قرار می‌دهد. هستنده‌ای که همه چیز در خدمت او هستند، یا باید باشند (پ‌ت:۱۳۳).

به گمان هایدگر مشکل سارتر هم درست همین‌جا نمایان می‌شد. او نیز نتوانست که از تصور متافیزیکی و مبنای سوژه‌باوری مدرن بگسلد. او از *هستی و زمان* این نکته را آموخت که انسان دارای ماهیتی از پیش تعیین‌شده نیست، بل هستنده‌ای است که خود در پی ساختن خود برمی‌آید، اما در حالی که در *هستی و زمان* این طرح‌اندازی دازاین به پیش‌روی خود هرگز تمامی ندارد، و منجر به تثبیت ماهیت دازاین نمی‌شود، سارتر نتیجه‌ای یکسر متفاوت به دست آورد. زیرا انسان را یگانه هستنده‌ای معرفی کرد که هستی‌اش مقدم بر ماهیت اوست، و خودش در کنش‌ها، و در هر تصمیمی که می‌گیرد ماهیت خویش را می‌سازد. هایدگر در برابر برداشت‌های ناروشن سارتر (که به سادگی راه را بر هر تاویل متافیزیکی از خود می‌گشایند)، از این نکته آغاز می‌کرد که اصطلاح انسان‌گرایی معناهای متفاوتی دارد. ما باید در پی تدقیق معناها، و یافتن فصل مشترک آن‌ها برآییم. رومیان و انسان‌گرایان رنسانس دیدگاه‌های متنوعی در مورد ماهیت انسان داشتند، اما در این مورد که انسان دارای ماهیتی متعیّن است هم‌نظر بودند. هایدگر در این توجه به انسان، و انحراف بحث‌های فلسفی به بحث از گوهر یا ماهیت انسان و در انبوهی مسائل دیگر، سرچشمه‌ی نگرش انسان‌گرایانه‌ی مدرن را

می‌یافت. می‌گفت که هیچ یک از فیلسوفانی که به شکلی با انسان‌گرایی کار خود را پیش برده‌اند، به هستی یا به ارتباط ویژه‌ی انسان با هستی، کاری نداشتند. حتی سارتر که قرار بود درباره‌ی هستی تحقیق کند. سارتر وقتی از وجود (Existence) یاد می‌کرد مقصودش همان existentia است که در سده‌های میانه مطرح می‌شد. همان که در تضاد با essentia یعنی گوهر یا ماهیت قرار داشت. سارتر فقط نظم تاثیرگذاری را معکوس کرد. متافیزیسین سده‌های میانه از گوهر آغاز می‌کرد، و آن را مقدم بر هستی می‌دانست. سارتر در پی متافیزیک دکارتی سرانجام هستی آدمی را مقدم بر ماهیت او دانست. او هم‌چون انسان‌گرایان متافیزیسین انسان را در مرکز جهان قرار داد، و کوشید تا همه چیز را از دریچه‌ی چشم انسان ببیند. در یک کلام، سارتر نیز از همان آغاز کارش، هستی را کنار گذاشت و هرگز تعریف دقیقی برای هستنده و وجود ارائه نکرد، و Ek-sistenz را نفهمید.

۱۱. تصور از انسان

از نگاه هایدگر باور به سوژه‌ی دکارتی و ایمان به «می‌اندیشم پس هستم»، انسان‌گرایانه و نیهیلیستی است. هایدگر به جای واژه‌ی existence سارتر همواره از EK-sistenz یاد می‌کرد تا روشن کند که انسان با حقیقت هستی نسبت دارد، و به سوی آن جهت دارد، حتی اگر نداند یا نخواهد. این درست همان نسبتی است که انسان‌گرایی آن را فراموش می‌کند. انسان‌گرایی کار انسان را که روشن کردن هستی باشد، نمی‌فهمد، زیرا با متافیزیک هم‌بسته است. افلاطون با طرح ایده و آغاز متافیزیک، مبنایی برای انسان‌گرایی ریخته بود (پ-۲:۱۶۰). انسان‌گرایی به هر شکل که ظهور کند متافیزیکی است، و یا بنیاد متافیزیک خواهد بود. سارتر با طرح کنش در تقابل با اندیشه، به همان مبنای دکارتی بازگشته بود. از نظر او اصالت پیش از آن که به کنشی مرتبط با اندیشه به هستی مربوط شود، به اندیشیدن به کنش وابسته است. اما فقط اندیشیدن به حقیقت هستی است

که اندیشیدن به Ek-sistenz است (ر:۲۵۱). نمی‌توان هم‌آواز با انسان‌گرایان اعلام کرد که هستی هرجا انسان باشد حاضر است، و فقط برای انسان هستی است. وابسته دانستن هستی به انسان و کنش‌های انسان نادرست است. هایدگر در طرح پیشینه‌ی این برداشت از انسان، به فرهنگ رومی ـ لاتینی بازگشت. تعریف مدرن از انسان ریشه در تعریف از homo homanus دارد (ر:۲۴۴). اما این تعریف فقط از راه طرد انسان هم‌چون دیگری (یا هم‌چون homo barbarus) ساخته شده است. فرهنگ غربی همواره با طرح انسان‌گرایی، یک نوع از انسان یعنی انسان «متمدن غربی» را پذیرفته، و دیگران را به عنوان «بربرها» رد کرده است.

هایدگر در *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*، اشاره‌ای دارد که اصطلاح humanitas لاتینی است، و در روم شکل گرفته است. هدف از کاربرد آن هم جدا کردن شهروند رومی از «بربرها» بود. انسان آن رومی‌ای است که آموخته که خود را رومی بداند. این آموختن بسیار مهم است، و به همین دلیل هم واژه‌ی یونانی paideia به معنای آموزش به واژه‌ی لاتینی humanitas تبدیل می‌شود، و این هم از جمله ریشه‌های انسان‌گرایی مدرن است، که در روم شکل گرفت. در رنسانس این «انسان آموزش‌یافته» متمایز از دیگران، و برجسته دانسته می‌شد. دانایان و «مردان مسلح به دانش»، در برابر نادانان سده‌های میانه قرار داده می‌شدند. اگر بربر که دشمن رومی دانسته می‌شد، معاصر او بود، در رنسانس «دیگری» یا دشمن، در پشت سر قرار داشت. اقتدار آن از راه سنت و باورهای قدیم دانسته می‌شد. همین نگرش رنسانس، بعدها در جنبش اصلاح دین، و در پیدایش انسان‌گرایی آلمانی برجسته شد. هلدرلین بیرون این انسان‌گرایی جای گرفت. او «می‌اندیشید که تقدیر انسان بارها مهم‌تر از این است که بتواند با انسان‌گرایی شناخته شود» (ر:۲۴۴). انسان‌گرایی با تیمار سروکار ندارد. دقت و توجه انسان به هستی را در مرکز بحث خود قرار نمی‌دهد. حتی دیگر نمی‌پرسد که «چه چیز انسان بودن است؟». مساله را حل‌شده

می‌انگارد. انسان و جهان جدا از یک‌دیگر انگاشته می‌شوند. از این نظر مسیحیت هم با سنت انسان‌گرایی خواناست. در مسیحیت انسان به این جهان تعلق ندارد. جهان درست هم‌چون بحث افلاطون، گذرگاه موقتی‌ای دانسته می‌شود که به سوی مکانی دیگر که فراسوی آن است، امتداد می‌یابد.

باید گسست رومیان از اندیشه‌ی یونانی را دقیق شناخت، وگرنه هم‌چون انسان‌گرایان آلمانی یعنی گوته، وینکلمان، و شیلر از یونان یاد خواهیم کرد، اما این یونانی خواهد بود خوانا با تاویل‌های رومیان و مسیحیان. راز دقت به فرهنگ کلاسیک و واژه‌شناسی قدیم و فلسفه‌ی کهن این است که بتوانیم تفاوت میان یونانیان را (حتی پس از پیدایش ایده‌ی افلاطونی)، با رومی‌ها دریابیم. هلدرلین همین تفاوت را دانسته بود که تقدیر گوهر آدمی را ژرف‌تر از تقدیری می‌دید که انسان‌گرایان به آن باور آورده‌اند. این‌جا باید بتوان از مفهوم بسته‌ی گوهر یا سرشت انسانی به مفهوم گسترده و گشاینده‌ی راه‌های بی‌پایان یعنی **آزادی** پی برد. آن‌چه انواع متنوع انسان‌گرایان قدیم و جدید را به یک‌دیگر نزدیک می‌کند، این است که همگی تفاوت هستی‌شناسانه را نادیده می‌گیرند (ر:۲۶۳). چنین انسان‌گرایی‌ای به شکلی نادرست بر زمینه‌ی معنایی ثابت از تاریخ، طبیعت، و جهان استوار خواهد ماند. یعنی متافیزیکی و جزم‌گرا می‌ماند، مگر این که به سرچشمه‌ی پیدایش خود به گونه‌ای انتقادی بنگرد. هایدگر نوشته: «هر انسان‌گرایی یا بنیاد در متافیزیک دارد، و یا خود را بنیاد متافیزیک می‌سازد. هرگونه تعیین گوهر انسان‌ها که بر پیش‌فرض تاویلی از آن‌چه که هست استوار باشد، بی آن که مساله‌ی حقیقت هستی را پیش بکشد، به شکل ضمنی یا به شکل صریح متافیزیکی خواهد بود» (ر:۲۴۵). متافیزیک، انسان را ساختاری ثابت و دگرگون‌ناشدنی می‌انگارد. تمامی شکل‌های انسان‌گرایی از جمله نمونه‌ی نخستین آن‌ها یعنی نمونه‌ی لاتینی و رومی، گوهر انسان را هم‌چون امری

بدیهی پیش می‌کشند. انسان هم‌چون حیوانی عاقل فرض می‌شود، و این برگردان درواقع تاویل متافیزیکی عبارت یونانی zoom logon exon است (ر: ۲۴۶).

در زبان آلمانی دو واژه برای انسان به کار می‌رود. یکی Mann است به دو معنای «انسان» و «مرد». دیگری واژه‌ی Mensch است که هم‌چون anthrôpos یونانی و homo لاتین هردوی زنان و مردان را شامل می‌شود، و انسان به معنای کلی است. هایدگر بیشتر Mensch را به کار می‌برد. واژه‌ی «انسان» سنت فلسفی بحث از انسان و سوژه را یادآور می‌شود، و انسان را هم‌چون حیوانی با عنوان «حیوان ناطق» و «حیوان عاقل» و غیره تعریف می‌کند (ن-۴.۰،۱۳۹ب). در صورتی که دازاین حیوانی با صفت خاص خود نیست. همه چیز نشانِ از تفاوت هستی‌شناسانه‌ی انسان و حیوان دارند. حیوان‌ها رفتار (Benehmen) دارند، و انسان رویکرد (Verhalten) دارد. حیوان‌ها نمی‌توانند چیزی را به عنوان چیز بشناسند، یا تصور کنند، یا به یاد آورند. آنان محدود در حس ناب (برای مثال درد، گرسنگی، شهوت) نمی‌توانند با هستی ارتباط یابند، و تصوری از هستن در کل در سر ندارند. انسان را حتی حیوانی با وجه مشخصه و امتیاز خاص خود خواندن، نادرست است. هیچ‌جا، و به هیچ شکل، هایدگر به خطای بزرگ انسان‌شناسی فلسفی دچار نیامده که انسان را هستنده‌ای دارای ماهیت خاص فرض کند. همواره یادآور شده که چنین پیش‌فرضی رابطه‌ی این هستنده با هستی را از نظر دور می‌کند، همان طور که فرض امکان دقت به انسان از زاویه‌های گوناگونی چون جسم، روح و ذهن. فقط کانت (چنان که در فصل ۳ دیدیم) در نخستین ویرایش ***سنجش خرد ناب*** به تخیّل نزدیک شده بود و امکان داشت که از این راه به رابطه‌ی انسان هم‌چون هستنده با هستی راه یابد. متاسفانه او هم در ویراست دوم کتابش تسلیم نگرش سنتی و متافیزیکی شد. از نظر هایدگر تخیل فقط یک توانایی به تصور آوردن تصویرها نیست، بل گشاینده‌ی جهانی است که ما می‌توانیم در آن

با هستندگان هم‌چون موجوداتی مرتبط با هستی رابطه یابیم (ک:۵۷؛ اس:۲۲۰). کانت در نخستین ویراست کتابش انسان را مرتبط با جهان می‌دید، و این تفاوت داشت با سرآغاز انسان‌گرایانه‌ی بینش متافیزیکی (آ:۱۹۷). درنتیجه، کانت امکان داشت که بتواند از دوگانگی دکارتی جسم و روح فراتر برود، و دریابد که «من» در «خویشتن» هم بیش از خویش است و هم بیش از تن (اس:۳۸-۳۷). کانت در راهی قرار گرفته بود که می‌توانست از خودآگاهی «من‌محور» (ichhafte) متافیزیکی فراتر برود (اس:۴۷)، اما از این راه بازگشت.

۱۲. انسان کیست؟

میشل هار در کتاب ***هایدگر و گوهر انسان*** نوشته که هایدگر در فاصله سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵ از هردو اصطلاح «انسان» و «دازاین» استفاده می‌کرد. حتی در مواردی از «انسان در دازاین» یاد می‌کرد.[1] هایدگر در ***مفاهیم بنیادین متافیزیک*** نوشت: «ما هستی انسان را «آن‌جا-هستن» (دازاین) می‌نامیم» (م‌ب:۶۳). برداشت‌هایی که هایدگر از انسان ارائه می‌کرد، با مبانی متافیزیکی فهم از انسان نزدیکی نداشت. در ***هستی و زمان*** آمده: «دو سرچشمه‌ی انسان‌شناسی سنتی (تعریف یونانی و سرنخی که یزدان‌شناسی فراهم می‌آورد) نمایان می‌کنند که برتر و مهمتر از کوشش برای تعیین گوهر «انسان» به مثابه‌ی هستنده، مساله‌ی هستی اوست که از یادرفته باقی می‌ماند، و این هستی هم‌چون امری بدیهی و یا «خودآشکار» به معنای در دست حاضر بودن چیزهای دیگر مطرح می‌شود» (ه‌ز:۷۵). در ***کانت و مساله‌ی متافیزیک*** می‌خوانیم: «آن‌چه بارها از انسان اصیل‌تر است، تناهی خود دازاین است» (ک:۲۳۷). آیا تناهی دازاین به گوهر او وابسته است؟ در درس‌های زمستان ۳۰-۱۹۲۹ یعنی ***مسائل***

---

1. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris, 1990, p.103.

بنیادین متافیزیک چنان که پیش‌تر دیدیم، هایدگر پرسش‌های «انسان چیست؟»، یا «انسان کیست؟» را مطرح کرد، و از «گوهر انسان» یاد کرد: «در گوهر این هستنده‌ی مرموز فلسفه روی می‌دهد» (م‌ب:۷). در همین متن پرسش «انسان کیست؟» سئوالی دانسته شده که «ما» پاسخ آن را نمی‌دانیم. در ***ادای سهمی به فلسفه*** این پرسش در اصل سئوالی انحرافی معرفی شد: «این پرسش که انسان کیست؟ امروز منحرف‌کننده است» (اس:۲۱۲-۲۱۱)، اما پرسش اصلی هنوز باقی مانده است. ما هم‌چنان با این نکته دست به گریبان هستیم که هر نوع پرسشی درباره‌ی هستی به هر شکلی که مطرح شود موجب درگیری پرسش‌گر با «مساله‌ی انسان» می‌شود. هایدگر در ۱۹۴۴ نوشت چنان مساله‌ای به هرحال تجربه‌ای اصیل از انسان را پیش می‌کشد (م‌آ‌۵۵:۲۹۳)، اما دو سال بعد در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** هر برداشتی از گوهر انسان را به همان قاطعیت ***هستی و زمان*** رد کرد. هایدگر در خطابه‌ی «چیز» در ۶ ژوئن ۱۹۵۰ در فرهنگستان هنرهای زیبای باواریا گفت: «میرایان انسان‌هایند» (رخ:۲۱۲). در ***سخنرانی‌ها و رساله‌ها*** متنی آمده با عنوان «اندیشه چه می‌گوید؟» که گفتاری رادیویی است در رادیوی باواریا در مه ۱۹۵۲. در این متن چنین آمده که انسان می‌پرسد، و به خود طرحی از پاسخ را ارائه می‌کند، و مدام می‌خواهد بگوید که این طرح همان گوهر انسان است (رخ:۱۵۹). سرانجام، در ۱۹۵۹ طرحی دیگر را انسان دانست: «انسان تا آن‌جا به منزله‌ی انسان مطرح است که سخن می‌گوید» (ش‌ز:۱۸۹). اگر هر طرح از گوهر انسان متافیزیکی باشد، چگونه تعریف‌هایی از انسان چون هستنده‌ای میرا و یا سخن‌گو مطرح می‌شود؟ چرا باید این تعریف را که «انسان حیوان ناطق است» متافیزیکی بدانیم، اما بگوییم که انسان تا جایی انسان است که سخن‌گو باشد؟ این عبارت‌ها (که منکر جنبه‌های متناقض آن‌ها با یک‌دیگر نمی‌توان شد) نمایان‌گر کوشش اندیش‌مندی است که گام به راهی پیش‌تر نشناخته و نیازموده گذاشته است. چند دهه کار فکری

درباره‌ی یک نکته‌ی مرکزی، می‌تواند موجب دقت به این نکته از زاویه‌های مختلف شود. اما آن‌چه اساس کار هایدگر را شکل داده یک اصل مرکزی و بنیادین است: **انسان (یا دازاین) را فقط باید در رابطه‌ای که با هستی می‌یابد، مطرح کرد، و شناخت.**

هایدگر زمانی واژه‌ی «ما» را به کار می‌برد که سخن از هستنده‌ای باشد که در رابطه‌ی با حقیقتِ هستی قرار گرفته باشد. خواه خود از این رابطه به شکلی باخبر باشد، یا هنوز بی‌خبر مانده باشد. از این‌رو، در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** می‌نوشت انسان نیست که آزادی را هم‌چون دارایی خود تسخیر می‌کند، درست برعکس است، آزادی دازاین گشوده به حقیقت هستی است که انسان را تسخیر می‌کند (ر:۱۴۷-۱۴۳)، یا در شعری در «**تجربه‌ی اندیشه**» می‌گفت: «**ما هرگز به‌سوی اندیشه‌ها نمی‌رویم، اندیشه‌ها به‌سوی ما می‌آیند**» (پ.۳:۲۵)، یا در ***چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟*** می‌نوشت این ما نیستیم که با واژه‌ها بازی می‌کنیم، این هستی زبان است که با ما بازی می‌کند (چ:۱۲۸)، و این ما نیستیم که به یاد می‌آوریم، این هستی است که خاطره‌ای را در ما بیدار می‌کند (چ:۱۵۱-۱۵۰). قاعده‌ی بیان «این ما نیستیم که...» نشان می‌دهد که هرگاه به شکلی دریابیم که رابطه‌ای با هستی داریم آن منش فاعلی سوژه‌ی دکارتی از کف می‌رود. به بیان دیگر، هایدگر با انسانی که در مرکز هستی انگاشته شود، با بهره‌طلبی سوژه، با این تصور که هستی یک هستنده همواره حاضر و عینی است، و با سوژه‌باوری متافیزیکی مخالف است.

مشکل بزرگ متافیزیک این است که می‌پندارد می‌توان گوهر انسان را پیش کشید و شناخت. هراکلیتوس که می‌گفت انسان در نبرد و جدل (polemos) به سر می‌برد، پیشاپیش پاسخ بینش متافیزیکی را داده بود. انسان دارای سرشت متعیّن نیست (دم:۱۰۷)، بل آشوبی دائمی است. هایدگر می‌نویسد که تعیین این که گوهر انسان چیست هرگز به صورت پاسخ ممکن نیست، بل همواره هم‌چون مساله‌ای پیش روی انسان قرار

می‌گیرد. این پرسش، و تصمیم به پرسیدن این سئوال، خود امری تاریخی است. پرسشی انسان‌شناسانه نیست، بل هستی‌شناسانه است. نفس انسان نه من است، نه ما، نه ملت، و نه مفهوم دیگری. انسان هستنده‌ای است که می‌پرسد سهم من از هستی چیست؟ تراژدی یونانی همین کیستی را به سهم از هستی تبدیل می‌کرد و پیش می‌کشید. این تبدیل کاری شاعرانه است. به همین دلیل، پرسش نخستین هم‌سرایی در ***آنتیگونه*** چنین بنیادین است. مساله این نیست که «انسان کیست؟»، بل مساله این است که این ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها چه سهمی از هستی دارد؟ چقدر این نکته را می‌داند؟ انسان درگیر معمایی است حل‌ناشدنی. هر بار که می‌پندارد به نتیجه‌ای رسیده، ناممکن بودن آن را هم درمی‌یابد (دم:۱۲۳). از این‌رو، همواره مساله‌ی هستی مطرح می‌شود: «این‌جا در سرآغاز فلسفه‌ی غرب، مساله‌ی هستی، دربردارنده‌ی بنیاد دازاین است» (دم:۱۳۳). هایدگر در ۱۹۶۹ در گفت‌وگوی با ویسر به تاکید گفت که «اندیشه‌ی بنیادین در کار فکری من به دقت این است که هستی یا بیان‌گری هستی، نیازمند انسان است، و برعکس. انسان فقط زمانی انسان است که در بیان‌گری هستی جای گیرد».[1] این گفته هم نمایان‌گر اهمیتی است که هایدگر برای انسان قائل بود، و هم نشان می‌دهد که این فرض که او پس از دوران دگرگونی انسان یا دازاین را از مسیر بحث خویش به کلی کنار گذاشت، نادرست است. دوری هایدگر از آن‌چه خودش در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** با اصطلاح «زبان متافیزیک» مشخص کرده بود، به معنای دوری او از انسان نبود. برعکس او نیهیلیسم تکنولوژیک را به این دلیل مردود می‌دانست که دوری از مسائل راستین و مبرم انسانی است.

---

1. *Martin Heidegger in Conversation*, er. R. Wisser, trans. S. Murthy, New Delhi, 1970.

ر. ویسر، «گفتگو با مارتین هایدگر»، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی،‌در: *بخارا*، ش۵۷ فروردین و اردی‌بهشت ۱۳۷۸.

فصل ۸

نیچه و متافیزیک

۱. واپسین فیلسوف

حجم عظیم نوشته‌های هایدگر درباره‌ی نیچه چشم‌گیر است. در فاصله‌ای نزدیک به بیست سال از ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۵، هایدگر متن درس‌ها، رساله‌ها، خطابه‌ها، یادداشت‌ها و قطعه‌های زیادی را در مورد نیچه فراهم آورد، که شماری از آن‌ها پس از مرگش منتشر شدند. کتاب دو جلدی نیچه که در ۱۹۶۱ چاپ شد، فقط بخشی از این مجموعه‌ی عظیم است، که کل آن در دهه‌ی ۱۹۸۰ در چهار مجلد **مجموعه‌ی *آثار*** هایدگر چاپ شد. هرگز هیچ فیلسوف بزرگی چنین خوانش دقیق و ریزنگارانه‌ای که متوجه جزییات باشد، از آثار و اندیشه‌های فیلسوف بزرگ دیگری ارائه نکرده است. علت این کوشش غول‌آسا و این «شالوده‌شکنی» پیگیرانه چه بود؟ می‌توان گفت که دلیل این تلاش، باور هایدگر بود که کار فکری و فلسفی نیچه جمع‌بندی کامل، و نتیجه‌ی نهایی کل متافیزیک غربی است، و نیچه که خود را «واپسین فیلسوف» می‌خواند، درواقع، واپسین متافیزیسین بود. کسی که در عین حال که پایان متافیزیک را نشان می‌داد خود طرح متافیزیکی جامعی را در به هم‌پیوستن «خواستِ

قدرت» و «بازگشت جاودانه‌ی همان که هست»، ارائه کرده بود. کسی که هم مدرن بود و هم به یونان تعلق داشت (ن-۳:۱۱۳). هایدگر با نام‌گذاری مجدد خواستِ قدرت به «خواستِ خواست» بر فاصله‌ی ژرفی که کار او را از نیچه جدا می‌کرد تاکید کرد، اما همه جا دلبستگی او به اندیشه‌های ویرانگرانه‌ی نیچه هم آشکارست. خوانش نیچه اگر نه مهم‌ترین عامل، یکی از عوامل اصلی‌ای بود که هایدگر را به اندیشیدن درمورد نیروی مهیب نیهیلیسم تکنولوژیک در دوران مدرن کشاند. با خواندن و انتقاد کردن به آثار نیچه، هایدگر به علم مدرن، دوران تصویر جهان، دولت‌های توتالیتر (حتی زمانی که آشکارا خود را چنین نمی‌نمایانند)، و بحران‌های بوم‌شناسانه توجه کرد. پیدایش این اندیشه‌ها از دیدگاه زمانی و تاریخی با درس‌های نیچه مقارن بود، و این به هیچ‌رو تصادفی نیست. هایدگر نیچه را ناقد تحقق نهایی متافیزیک در بن‌بست تکنولوژیک معرفی کرد. از این جا می‌آید آمیزه‌ی غریب احترام و انتقادی که او نسبت به کار فکری نیچه از خود نشان داد.

۲. درس‌های نیچه

درس‌های هایدگر درمورد نیچه با درس «خواستِ قدرت هم‌چون هنر» در زمستان ۳۷-۱۹۳۶ در فرایبورگ آغاز شد، و با درس «متافیزیک نیچه» در زمستان ۴۲-۱۹۴۱ پایان گرفت. هایدگر پس از جنگ جهانی دوم به تنظیم این درس‌ها پرداخت، و سرانجام متن بازنگریسته‌ی آن‌ها را در ۱۹۶۱ در دو مجلد با عنوان **نیچه** منتشر کرد. در این کتاب فقط یکی از درس‌ها با عنوان «نیچه، مشاهدات نامدرن» که در زمستان ۳۹-۱۹۳۸ ارائه شده بود (شاید به دلیل این که هایدگر مباحث آن را نابسنده دید) نیامده است. در عوض، در کتاب مباحث مهمی آمده‌اند که در درس‌ها جای مستقلی نداشتند. یکی از این بحث‌ها «تعیّن نیهیلیسم در پیکر تاریخ هستی» است که تاریخ نگارش آن به سال‌های ۴۶-۱۹۴۴ بازمی‌گردد. جدا

از کتاب **نیچه**، چنان که در بالا آمد، هایدگر نوشته‌هایی مستقل هم درباره‌ی نیچه منتشر کرد. از جمله «کلام نیچه که خدا مرده است» در ***بی‌راهه‌ها*** (ب:۲۲۰-۱۷۳، پ‌ت:۱۱۵-۵۳)، و بخشی که در درس‌های **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود؟*** درباره‌ی نیچه آمده است (چ:۹۹-۸۸).

کتاب **نیچه** در دو مجلد (هر یک بیش از پانصد صفحه)، در مجموع هشت متن مهم را در بر دارد.[۱] مطالب مجلد نخست عبارت‌اند از سه بخش. بخش نخست، «خواستِ قدرت هم‌چون هنر» بازنگری درس‌های ۳۷ـ۱۹۳۶ است، که در ۲۵ بند آمده است. این درس‌ها به صورتی کامل‌تر در مجلد ۲۳ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده‌اند. بخش دوم، درس‌های «بازگشت جاودانی همان که هست» درس‌های تابستان ۱۹۳۷ است، که در ۲۶ بند آمده، و عنوان اصلی آن در درس‌ها «موضع بنیادین متافیزیکی نیچه در اندیشه‌ی غرب» بود، که با این عنوان نیز در مجلد ۲۴ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده است. سومین بخش، متن «زرتشت نیچه کیست؟» یا خطابه‌ی هایدگر است در ۸ مه ۱۹۵۳، در باشگاه فرهنگی «برمن»، که در کتاب ***مقاله‌ها و سخنرانی‌ها*** هم چاپ شده است. مطالب این خطابه نزدیک است به کتاب **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود؟***. مجلد دوم کتاب **نیچه** از پنج بخش شکل گرفته است. بخش نخست، «خواستِ قدرت هم‌چون دانش» که درس‌های تابستان ۱۹۳۹ است، و در ۲۲ بند آمده است. بخش دوم، «بازگشت جاودانه‌ی همان که هست و خواستِ قدرت» نام دارد که درسی است که متن آن در ۱۹۳۹ تهیه و نوشته شد، اما ارائه نشد. بخش سوم،

---

۱. ترجمه‌ی انگلیسی کتاب نیچه در چهار مجلد منتشر شده است. واگویه‌های کتاب حاضر به این برگردان بازمی‌گردند. ترجمه‌ی فرانسوی فاقد بخش «نیچه‌ی زرتشت کیست؟» است، اما در عوض سه بخش (حدود هشتاد صفحه) اضافه دارد. یکی متنی از ۱۹۴۱ با عنوان «متافیزیک به مثابه‌ی تاریخ هستی»، دوم «طرح تاریخ هستی همچون متافیزیک» که در سال ۱۹۴۱ نوشته شده، و سوم یادداشتی کوتاه در هشت صفحه با عنوان «بازیادآوری در متافیزیک» که باز به سال ۱۹۴۱ نوشته شده است.

«متافیزیک نیچه» است که در نیمه‌ی دوم ۱۹۴۰ نوشته شد، و از پنج بند با عناوین «درآمد»، «خواست قدرت»، «نیهیلیسم»، «بازگشت جاودانه‌ی همان که هست»، «ابرانسان»، و «عدالت» شکل گرفته است. بخش چهارم، درس‌های «نیهیلیسم اروپایی» است که در ۱۹۴۰ آغاز شد، و عنوان اصلی آن «نیچه: خواستِ قدرت، دوم، نیهیلیسم اروپایی» است، که در ۲۹ بند آمده است. سرانجام، بخش پنجم و نهایی، متن «تعیّن نیهیلیسم در پیکر تاریخ هستی» است که تاریخ نگارش آن به سال‌های ۴۶-۱۹۴۴ بازمی‌گردد.

از هشت بخشی که کتاب **نیچه** را ساخته‌اند چهار متن مفصل‌تر هستند، و هدف آن‌ها اثبات تعلق نیچه به تاریخ متافیزیک، و شرح اهمیت او هم‌چون واپسین متافیزیسین است. نخستین بخش یعنی «خواستِ قدرت هم‌چون هنر» در حکم مقدمه‌ای کلی به تمام بخش‌هاست. با توضیح اهمیت نیچه هم‌چون «اندیش‌مند متافیزیسین»، و اهمیت خاص ***خواست قدرت*** آغاز می‌شود. در بند ۶ شرح این نکته می‌آید که هستی هستندگان در متافیزیکِ سنتی هم‌چون خواست مطرح بوده است، و در بندهای بعدی ثابت می‌شود که خواستِ قدرت هم‌چون مهم‌ترین درون‌مایه‌ی اندیشه‌ی نیچه، امری متافیزیکی است. از سوی دیگر، مفهوم «هنر»، و ناکاملی برداشت از آن در زیبایی‌شناسی مطرح می‌شود (بندهای ۱۲ و۱۳). نکته‌ی بدفهمی‌های نیچه و شوپنهاور از مفهوم کانتی زیبایی روشن می‌شود (بند ۱۵)، و پس از آن بحثی در سرچشمه‌ی ارتباط میان حقیقت و زیبایی در اندیشه‌ی افلاطون ارائه می‌شود (بندهای ۲۱ تا۲۳). سپس، نتیجه‌گیری بازگونی افلاطون‌گرایی در اندیشه‌ی نیچه، و نسبت اندیشه‌ی نیچه با افلاطون‌گرایی و ایده هم‌چون خواستِ قدرت، مطرح می‌شود.

بخش دوم، یعنی «بازگشت جاودانی همان که هست»، اثبات تعلق نیچه به اندیشه‌ی متافیزیکی را از راهی دیگر آغاز می‌کند. این‌بار اهمیت

اندیشه‌ی بازگشت در متافیزیک نکته‌ی آغازین بحث است (بندهای ۱ و ۲)، سپس، سه برداشت نیچه از ایده‌ی بازگشت توضیح داده می‌شوند (بندهای ۳ تا ۱۱)، و مفهوم نیچه‌ای «زندگی» که هستی را به زندگی هستنده کاهش می‌دهد، مورد بررسی قرار می‌گیرد (بند ۱۲). ادامه‌ی این بخش، بررسی دقیقی در آثار نیچه در پی اثبات نکته‌ی مرکزی است که نیچه نتوانسته بود از این بند متافیزیکی برهد، هرچند در این راه کوشیده بود. این‌جا، بررسی هایدگر از تاریخ فلسفه، و توضیح او از موضع بنیادین متافیزیک غربی نمایان می‌شود (بند ۲۵). بند آخر این بخش با عنوان «موضع بنیادین متافیزیکی نیچه» نتیجه‌گیری هایدگر از بحث است (بند ۲۶). متن طولانی دیگر کتاب نیچه «خواستِ قدرت هم‌چون دانش» است. این‌جا هدف اثبات این نکته است که نیچه به عنوان «واپسین متافیزیسین»، ناکاملی برداشت متافیزیکی از حقیقت را اثبات کرده (بندهای ۴ و ۵) و مفاهیم سنتی واقعیت، خرد، منطق و گوهر را نابسنده نشان داده است (بندهای ۷ تا ۱۵). اما خودش راه برون‌شد از متافیزیک را نیافته است. در این بخش هایدگر با برداشت رایج و رسمی نازی‌ها از فلسفه‌ی زندگی نیچه و آن‌چه به «زیست‌باوری نیچه» مشهور شده، به شدت مخالفت کرده (بندهای ۶ و ۱۶)، و نیز انتقاد از برداشت نیچه از حقیقت را پیش کشیده است. متن طولانی چهارم «نیهیلیسم اروپایی» است.

۳. هم‌راه با نیچه؟

نیچه یک بار گفت که شاید به این علت چنان بی‌رحمانه با سقراط جنگید که او را بیش از هر فیلسوف دیگری به خود نزدیک می‌یافت. این نکته درمورد رابطه‌ی فکری هایدگر با نیچه نیز صادق است. هایدگر همواره ستایش‌گر و ناقد نیچه باقی ماند. او نیچه را «واپسین فیلسوف آلمانی» (آس:۱۰۳)، «یگانه اندیش‌مند جدی پس از شلینگ» (ش:۳)، «واپسین اندیش‌مند غرب» (چ:۶۴)، و «متافیزیسین» (ن-۱:۶-۳) می‌نامید. هایدگر از

آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ تا آخرین روزهای زندگی‌اش از خواندن آثار نیچه، و جنگ با برخی از اندیشه‌های او دست برنداشت، و خسته نشد. بی‌هیچ گزافه، می‌توان ادعا کرد کسی که با آثار نیچه آشنا نباشد، توانایی فهم تاریخ هستی از دیدگاه هایدگر را نخواهد داشت.

نیچه در سال‌های جمهوری وایمار نفوذی عظیم بر اندیشمندان و هنرمندان آلمانی، اتریشی و در کل اروپایی (اشپنگلر، زیمل، گئورگه، توماس مان، مالر، ریشارد اشتراوس و...) داشت. با وجود این، هایدگر جوان علاقه‌ی خاصی به اندیشه‌ی نیچه از خود نشان نداد. در طول دهه‌ی ۱۹۲۰ هیچ کار مستقلی درمورد نیچه ارائه نکرد، و موضوع هیچ یک از درس‌هایش در دانشگاه‌های فرایبورگ و ماربورگ در دهه‌ی ۱۹۲۰ اندیشه‌های نیچه نبود. این نکته، به ویژه، از این نظر شگفت‌انگیز است که مسائل فلسفی مورد علاقه‌ی هایدگر با مسائلی که نیچه پیش می‌کشید، شباهت زیادی داشتند، و حتی خود توجه به هستی نیز می‌توانست موجب شود که هایدگر به سوی نیچه پیش رود. پس از دوران دگرگونی نیچه در اندیشه‌های او مقامی مهم‌تر یافت، و او چه در درس‌ها، و چه در گفت‌وگوهای هرروزه با شاگردان خود بارها عبارت‌هایی از نیچه راتکرار می‌کرد. شاگردانش این دو عبارت را خوب به یاد دارند: «هر گفته، یک پیش‌داوری است»، و «ما از طریق زبان، در مفهوم خاصی از چیزها زندگی می‌کنیم» (م‌آ-۱۷:۳۶). اتو پوگلر معتقد است که سرآغاز نفوذ راستین نیچه بر هایدگر را باید در ۱۹۲۹ یافت،[1] و یادآور شده که می‌توان تاثیر نیچه را در «خطابه‌ی ریاست» در ۱۹۳۳ نیز یافت. در «واقعیت‌ها و اندیشه‌ها»، یعنی متن دفاع از خود که هایدگر آن را پس از جنگ جهانی دوم، و در بازرسی‌های نیروهای پیروزمند متفقین نوشت، به این نکته اشاره کرد که

---

1. O. Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak and S. Barber, Atlantic Highland, 1987, p.69n.

از طریق نوشته‌های ارنست یونگر با اهمیت اندیشه‌ی نیچه آشنا شده بود، و توجه او به نیچه به خاطر رویکرد انحرافی نازی‌ها به گفته‌های این اندیش‌مند نبود (آس:۲۲۰). اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که انتقاد نیچه از افلاطون، و رویارویی او با درون‌مایه‌های متافیزیکی، تا حدودی، و به صورت نامستقیم، در *هستی و زمان* بازتاب داشتند (ه‌ز:۳۰۸،۴۴۸). از سوی دیگر، میان بحث نیچه در مورد تفاوت اخلاق ابرانسان و اخلاق واپسین انسان که در *چنین گفت زرتشت* آمده، و درک هایدگر از اصالت نیز همانندی‌هایی می‌توان یافت. هرچند هایدگر در این مورد اشاره‌ی صریحی به نیچه نداشت. تا پایان دوران دگرگونی، هایدگر به طور مستقل و نظام‌مند به فلسفه و اندیشه‌ی نیچه نپرداخت. در اواخر سال ۱۹۳۵ او به این نتیجه رسید که نمی‌توان بدون اندیشیدن به فلسفه‌ی نیچه به تاریخ هستی اندیشید.

هایدگر در بحث از نیچه با دشواری‌هایی عملی نیز روبرو بود. یکی از این دشواری‌ها مقاومت محافل فرهنگستانی و دانشگاهی در خارج از آلمان بود که با اندیشه‌های نیچه مخالف بودند، و حتی آن‌ها را فلسفی نمی‌دانستند. این نکته برای کار هایدگر مشکل‌ساز بود، اما او در موارد دیگری غیر از «مساله‌ی نیچه» نیز چنین مقاومت‌هایی را بی‌اثر کرده بود. نکته‌ی دوم به راستی دشواری‌هایی جدی در کار هایدگر می‌آفرید. تاویل رسمی نازی‌ها از نیچه به عنوان پیشرو و سازنده‌ی سخن فاشیستی، سبب می‌شد که هایدگر در آلمان، و در اوج اقتدار آن رژیم سرکوب‌گر، نتواند به راحتی تاویل متفاوت خود از نیچه را بیان کند. در زمان هیتلر امکان انتشار کتاب **نیچه** در آلمان وجود نداشت. نسبی‌نگری رادیکال نیچه سبب می‌شد که بسیاری از اندیشه‌های او با روح تعالیم بنیادگرایانه‌ی نازی هم‌خوان نباشند. رژیم نازی بر پایه‌ی گزینش نوشته‌هایی از نیچه و خارج کردن گفته‌های او از متن اصلی و بی‌توجهی به زمینه‌ی مباحث، و بیشتر به یاری تاویل‌هایی فاشیستی از کار نیچه، او را پیش‌گام ناسیونالیسم افراطی،

پان ژرمنیسم، نژادپرستی، خشونت‌طلبی، جنگ‌طلبی، ستایش قدرت بی‌مرز، هواداری از استبداد اقلیت به اصطلاح «سرآمدان»، و دشمنی نامحدود با دمکراسی، و هر اندیشه‌ی آزادی‌خواهانه معرفی می‌کرد. هیتلر خود را شاگرد نیچه می‌خواند و از او به عنوان «برافروزنده‌ی شعله‌ی آتش نژاد برتر» یاد می‌کرد.[1] در آلمان تاکید زیادی بر نوشته‌های موسولینی درمورد نیچه می‌شد. موسولینی هنگامی که بیست سال داشت مقاله‌ای درباره‌ی نیچه منتشر کرده، و در آن نوشته بود: «برای دستیابی به هدف آرمانی نیچه، که در آن جانی تازه باید ظاهر شود، روحی که با جنگ، تنهایی، و خطرکردن‌های عظیم،باید آب‌دیده و سخت شود، باید از روحیه‌ی عشق به همسایه خلاص شویم».[2] این سرآغاز برداشت فاشیستی از اندیشه‌های نیچه بود. اساس این برداشت که نیچه پیش‌گام نازیسم بود حتی پس از جنگ جهانی دوم، در نوشته‌ها و آثار اندیش‌مندانی دیگر، به دلایل ایدئولوژیک متفاوتی، تکرار شد. گئورگ لوکاچ مارکسیست در *ویرانی خرد* نیچه را پیش‌گام ایدئولوژی نازی‌ها تعریف کرد. او خردستیزی واپسین نوشته‌های شلینگ، و سپس انتقادهای کیرکه‌گارد به خردباوری را نیز راهنماهای نیچه و هیتلر معرفی کرد. به گمان او فاشیسم جانشین موفق فلسفه‌ی زندگی بود که با نیچه و دیلتای مطرح شده بود.[3] اشتاکلبرگ لیبرال در پژوهش مفصل خویش از ایده‌ی volk، برای نظریات نیچه در شکل دادن به برداشت نازی‌ها از ملت برتر اهمیت قائل شد.[4]

---

1. H. Sluga, *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1993, pp.49-52, 179-186.

2. T. Rockmore, *On Heideggger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997, p.149.

3. G. Lukácz, *The Destruction of Reason*, trans. P. Palmer, Atlantic Highlands, 1980, pp.536-537.

4. R. Stackelberg, *Idealism Debased, From Völklisch Ideology to National Socialism*, Kent University Press, 1981.

فقط، برخی از اندیش‌مندان لیبرال چون ارنست کاسیرر از این رسم پیروی نکردند، و با وجود اختلاف نظرشان با نیچه، چنین نکته‌هایی را علیه او پیش نکشیدند. به عنوان مثال‌هایی دیگر کوشش نویسندگانی چون والتر کافمن و کارل لوویت را به یاد آوریم که اوّلی تلاش داشت تا در جهان انگلوساکسون نیچه را از دست نویسندگانی که او را فیلسوف نازی‌ها معرفی می‌کردند، نجات دهد، و دومی در بررسی خود در مورد پیشینه‌ی نظریات نیچه در آلمان دوازده تاویل مختلف از نظریات نیچه را برشمرد، تا نشان دهد که رابطه‌ای میان اندیشه‌های نیچه و ایدئولوژی فاشیسم برقرار نیست. و باز می‌توان از کارل یاسپرس یاد کرد که در دفاع از نیچه و طرح این نکته که اندیشه‌های او شباهتی با ایدئولوژی فاشیست‌ها ندارند، بسیار کوشید.

اما آن‌چه اسباب رویکردی تازه به آثار نیچه شد روحیه‌ی اندیش‌مندان دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ خاصه در فرانسه بود. اگر ژیل دلوز کتاب *نیچه و فلسفه* را نمی‌نوشت، و میشل فوکو چنان پیگیرانه و جدی به معرفی نوآوری‌های نیچه نمی‌پرداخت، و ماهیت رادیکال فکر او را آشکار نمی‌کرد، پایه‌های تاویل فاشیستی از اندیشه‌ی نیچه چنان سست نمی‌شدند. این دو اندیش‌مند (و نویسندگان دیگری چون دریدا و لیوتار) به این دلیل موفق به انجام کار خود شدند که پیش از آنان هایدگر راه را گشوده بود. این نکته که تاویل هایدگر از اندیشه‌ی نیچه با تاویل نازی‌ها از این اندیشه بسیار متفاوت و حتی متعارض است، به سادگی و تنها با مطالعه‌ی متن درس‌های هایدگر در مورد نیچه، اثبات‌شدنی است. در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰، پیش از به قدرت رسیدن هیتلر، هایدگر تمایل خود را به همکاری با «بایگانی آثار نیچه» برای انتشار متن انتقادی نوشته‌های نیچه در نامه‌ای اعلام کرده بود.[1] پس از به قدرت رسیدن نازی‌ها، در ۱۹۳۴ هایدگر به

1. Rockmore, *op. cit.*, P.144.

عنوان یکی از اعضاء هیات ویراستاران مجموعه‌ی آثار نیچه برگزیده شد. یکی دیگر از اعضاء آلفرد روزنبرگ نظریه‌پرداز سرشناس نازی‌ها بود. هایدگر دو بار در سال به عنوان مشاور در جلسه‌های تصمیم‌گیری شرکت می‌کرد، و هر بار به ضرورت انتشار متن کامل یادداشت‌های بازمانده از نیچه تاکید می‌کرد، کاری که نازی‌ها آشکارا علاقه‌ای به انجام آن نداشتند. در ۱۹۳۹ او همکاری خود را با هیات ویراستاران قطع کرد، علت را «گرفتاری‌های دانشگاهی فراوان» ذکر کرد، اما به شاگردان خود گفت که از دخالت عوامل حزب نازی در کار دل‌زده و مایوس شده، و دانسته که آنان می‌خواهند آثار نیچه را در بایگانی‌های دربسته زندانی کنند. به هرحال یک نکته مسلم است. آن‌چه در درس‌های هایدگر در مورد نیچه آمده، با تاویل رسمی نازی‌ها هم‌خوان نیست. خود هایدگر هم بر این نکته تاکید کرد، و در گفت‌وگوی با «اشپیگل» اعلام کرد که هر کس که گوشی برای شنیدن داشته باشد، در درس‌های نیچه آوای ضدیت او را با رژیم نازی خواهد شنید (آس:۲۵۳). هایدگر، برخلاف بوملر، نیچه را یک اندیش‌مند سیاسی ندانست، و برخلاف کلاگس کار نیچه را به زیست‌باوری مدرن کاهش نداد. او نیچه را پیش از هرچیز یک متافیزیسین نامید، اما چنان متافیزیسینی که در آثارش آغاز دوران پایانی متافیزیک را نشان داده، و در نتیجه ما از راه فلسفه‌ی او می‌توانیم به مسائل متفاوتی درمورد حقیقت هستی راه یابیم (ن-۱:۵).

۴. هستی‌شناسی نیچه

بزرگ‌ترین انتقاد هایدگر به نیچه این است که هستی‌شناسی نیچه متافیزیکی است، زیرا او نیز هم‌چون تمامی فیلسوفان متافیزیک بحث خود را از هستنده آغاز کرد، و به پایان برد، به هستی بی‌توجه ماند، و همواره تفاوت هستی‌شناسانه را نادیده گرفت. بخش مهم و مرکزی خوانش هایدگری *خواستِ قدرت* نیچه کوشش در نمایاندن این نکته است

که فلسفه‌ی نیچه (جدا از انتقادهای او به سوژه، خردباوری مدرن، افلاطون‌گرایی، انسان‌گرایی و غیره) در دل سنتِ متافیزیکی، و جهت دادن بحث به سوی کشف مشخصه‌های هستنده به جای هستی، باقی مانده است. نیچه به گوهر یا حقیقت هستی نیاندیشید، بل بنا به قاعده‌های متافیزیک هم‌چنان به هستیِ هستندگان فکر کرد، و به آن هم‌چون خواستِ قدرت باور آورد (ن-۱:۷-۳، ن-۳:۱۸۷ب، ن-۴:۸،۱۵۸-۱۵۰،۱۸۷-۱۸۳). هایدگر خردباوری پنهانی در مفهوم نیچه‌ای خواستِ قدرت را کشف کرد، و آن را نتیجه‌ی متافیزیک نیچه دانیست. هایدگر در بخش «متافیزیک نیچه» از کتاب نیچه مهم‌ترین درون‌مایه‌های متافیزیک نیچه را شرح داد، و به شیوه‌ای نامتعارف هم‌راه با چهار درون‌مایه‌ی اصلی اندیشه‌ی نیچه یعنی خواست قدرت، نیهیلیسم، ابرانسان و بازگشت جاودانه‌ی همان که هست، درون‌مایه‌ی پنجمی را هم مطرح کرد: عدالت (ن-۳:۲۵۵-۲۳۵). هایدگر اعلام کرد که هرچند نیچه خواستِ قدرت را عنوانی برای روشن کردن هستی هستندگان معرفی می‌کرد، اما آن را به مفهوم متافیزیکی گوهر هستندگان فروکاست. خواستِ قدرت در پیوند با بازگشت جاودانی همان که هست معنا می‌گیرد، اما این نیز راهی به فهم هستی نیست. مقصود نیچه تکرار یک وجه از هستن بود، اما چنان وجهی که در آن هستی ناپوشیده می‌ماند. باز به همین شکل (بنا به تاویل مشهور هایدگر از ابرانسان که جلوتر خواهیم دید یگانه تاویل او در این مورد نیست) مفهوم نیچه‌ای ابرانسان نیز روشن‌گر ضرورت «گذر از متافیزیک» نیست. مقصود نیچه آن نوعی از انسان است که هم‌چون انسانی کامل نمایان می‌شود، و نه هم‌چون نفی مفهوم متافیزیکی سوژه. تنها در این میان مفهوم نیهیلیسم به آن معنا که نیچه پیش کشیده بود، هم‌چون تاریخ حقیقت هستیِ هستندگان چنان که متعیّن شده‌اند، راه‌گشاست.

نیچه با افلاطون‌گرایی درافتاد، اما به گمان هایدگر سرانجام از آن شکست خورد (ن-۱:۲۱۰-۱۵۱)، و نتوانست جای‌گاهی غیر از جای‌گاه یک

متافیزیسین به دست آورد. او واپسین متافیزیسین است، یعنی کسی که با او امکان‌های متافیزیک تمام می‌شود (ن۳ـ۱۰:۳-۱۰،۱۷۰،۱۹۱، ن۴ـ۱۹۶:۴). از این‌رو، باید به آیین او در تاویل هستندگان نیز انتقاد کرد. آیینی که از همان آغاز به هنر پیوند می‌خورد. هنر هم‌چون خواستِ پندار برای نیچه والاترین خواستِ قدرت است (ن۱ـ۲۱۸:۱). «خواستِ قدرت نیچه‌ای» نمی‌تواند منحصر به هنر باشد، بل «منش بنیادینِ هستندگان» است (ن۱ـ۲۱۸:۱). نیچه که نمایان‌گر تمام شدن ظرفیت‌های بارآور متافیزیک بود، بر این اعتقاد پافشاری داشت که آن‌چه مهم است نه حقیقت یا درستی این حکم و آن آیین و اعتقاد، بل تاثیر آن‌هاست. این برداشت‌های نیچه‌ای را نباید دست کم گرفت. در گفتار واپسین سخن‌گوی متافیزیک ما بهتر از هر گفتار دیگری پایان گرفتن متافیزیک را با تاکید بر تاثیرها می‌شناسیم. ویران‌گری هایدگری هیچ‌جا چنین کامل نمایان نشده است. کار هایدگر در نقادی نیچه، در قیاس با کوشش او در «ویران کردن» اندیشه‌های دکارت، لایب‌نیتس، کانت، و هوسرل باید مهم‌تر دانسته شود، زیرا «هدف مثبت ویران‌گری» هایدگری در برخورد با کارهای نیچه بهتر نمایان می‌شود. انتقاد هایدگر به هستی‌شناسی نیچه با روحیه‌ی نفی‌کننده پیش نرفت. اهمیت ویژه‌ی کار نیچه امکان نفی کامل کار او را نمی‌دهد. کار نیچه ناکامل است، اما آن‌چه او پیش کشیده از زمان نخستین فیلسوفان یونانی به این‌سو همتا نداشته است. هایدگر بسیاری از مبانی و پیش‌نهاده‌های کار نیچه را می‌ستود، و می‌پذیرفت، اما در عین‌حال (با آغاز از مهم‌ترین پیش‌نهاده‌های اندیشه‌ی نیچه) نشان می‌داد که نتایج فلسفی و حتی روش کار او قابل انتقاد است. هایدگر، نیچه را به‌اندازه‌ی کافی رادیکال نمی‌دید، و می‌کوشید تا کار او را بنا به روح اصلی آن، و نه بنا به آن‌چه در نوشته‌های او واژه به واژه آمده، ادامه دهد. او هم‌راه با نیچه علیه نیچه فکر می‌کرد. هایدگر در دو نکته، یکی طرح مساله‌ی هستی و دیگری دشمنی نیچه با افلاطون‌گرایی، سرچشمه‌ی اصلی ضدیت با متافیزیک غربی را می‌یافت.

از نظر او اهمیت نیچه در جهت‌گیری کلی‌اش بود و نه در متن حرف‌هایش.

هایدگر با این نکته که برخی از مفاهیم و مباحث نیچه ما را به مساله‌ی آغازین و بنیادین و اصیل فلسفه، نزدیک می‌کنند، موافق بود. در اصل این دلیل احترامی بود که برای آن اندیش‌مند قائل بود. ولی در عین حال، بر این باور نیز بود که تنها کسی که نخست مساله‌ی بنیادین فلسفه را همان مساله‌ی هستی بداند، و درمورد آن بیاندیشد، و تاحدودی به آن نزدیک شود، خواهد توانست که با مباحث نیچه‌ای به شکل درست روبرو شود. از آن‌جا که نیچه تمامیّت مساله‌ی هستی را مطرح نکرد، اندیشه‌اش موجب این مخاطره می‌شود که مساله را به کشف مشخصه‌های هستنده کاهش دهد: «اصطلاح خواستِ قدرت مشخصه‌های بنیادین هستندگان را پیش می‌کشد. [به‌گمان نیچه] هر هستنده‌ای که هست، هرگونه که هست، خواستِ قدرت است. و این بیان به هیچ‌رو در حکم پاسخی به آن پرسش بنیادین فلسفه محسوب نمی‌شود» (ن-۱:۱۸). این‌جا هایدگر با همان صراحت و قاطعیت همیشگی‌اش می‌نویسد: «هر کسی در پایان فلسفه‌ی غربی می‌تواند، و باید که، خود را ملزم بداند که به گونه‌ای فلسفی بپرسد. مساله‌ی تعیین‌کننده این نیست که «هستندگان و شکل‌های ظهور دارای کدام منش بنیادین هستند؟»، بل این است: «خود هستی کدام است؟». نیچه به جای مساله‌ی بنیادین هستی، از پرسش نهایی‌ای که در رشته پرسش‌های آغازین مطرح می‌شوند، سراغ می‌گیرد. او با پیش کشیدن مفهوم «خواستِ قدرت» خود را درگیر در بحث هستی‌شناسی کرد، و به هستی هستندگان هم‌چون هستی پرداخت. پاسخ نیچه به پرسش از هستیِ هستندگان، پاسخی متافیزیکی بود. او معنای هستی را از نظر دور کرد. تبارشناسی (Généalogie) مشهور نیچه‌ای به طرح تفاوت بنیادین و هستی‌شناسانه نمی‌رسید. با این بحث نیچه از هراکلیتوس دور می‌شد، و دیگر نادرست خواهد بود که برداشت او را از بازگشت جاودانه‌ی همان

که هست، با برداشت دانای یونانی یکی بدانیم. با هراکلیتوس ما به «معنا»ی هستی می‌اندیشیم. معنا در این مورد یک امر شناختی نیست، بل خود بخشی است از رویدادِ از آنِ خودکننده‌ی هستی‌شناسانه. هر معنا آن امری است که امکان می‌دهد تا هستی در کل بتواند ظاهر شود، یا چنان که هست ناپوشیده باشد. برای نیچه معنا شرطی نشانه‌شناسانه و در حد دلالت‌هاست. برای هراکلیتوس مساله به هیچ‌رو چنین مطرح نمی‌شود.

توصیف هایدگر از نیچه به عنوان «واپسین متافیزیسین» نشان می‌دهد که نیچه به مفاهیم سنتی حقیقت و هستی از راه‌های معلوم بر دیگر اندیش‌مندان متافیزیک نیاندیشیده بود، بل ترجیح داده بود تا آن‌ها را بازارزش‌گذاری کند. نیچه نشان داد که تعریف حقیقت هم‌چون رابطه‌ی میان امرواقعی و گزاره نادرست است، اما از این‌جا به ناپوشیدگی راه نیافت (ن-۱:۱۵۳ب). او با برتر دانستن «شدن» از هستی، راه را بر درک هستی مسدود کرد (ن-۳:۱۵۵). هایدگر نشان داد که مفهوم بازگشت جاودانه مفهومی ناگزیر در چنین نظامی است. هم‌چنین تاکید کرد که متافیزیک از نگاه نیچه انسان‌گونه‌انگاری (anthropomorphism) است. تاویل نیچه از هستی، که آن را به عنوان خواستِ قدرت معرفی می‌کند، این نکته را پنهان می‌کند که نیچه فقط به هستندگان می‌اندیشد، و درواقع همین تاویل او را به سوی یک هستنده، یعنی «انسان»، راهنمایی می‌کند. اندیشه‌ی نیچه عالی‌ترین نمونه‌ی انسان‌گونه‌انگاری است (ن-۳:۱۵۴، ن-۴:۸۵ب). نیچه انسان را در مرکز جهان قرار داد. از نگاه او، همه چیز باید خود را به انسان، و در جهت داوری‌های او، بنمایانند. به این ترتیب، نیچه همان مبنای متافیزیکی انسان‌گرایی را دنبال کرد. آن‌چه در بحث نیچه تازه است، اشاره‌هایش به عوارض این مبنای متافیزیکی است. او در برابر باژگونی همه چیز به ارزش، فقط راه مطلق بی‌ارزش شدن همه‌ی ارزش‌ها را مطرح کرد (ن-۳:۵۷)، که این دستاورد از نظر هایدگر بی‌اعتبار نبود، ولی می‌گفت که خواستِ قدرت که در نواندیشی نیچه‌ای چنان مهم معرفی شده، ریشه

در همان برداشت انسان‌گرایانه‌ی متافیزیکی دارد. آشکارا نیچه به «سالاری قدرت ناب» تن داده بود (ن-۹:۴). درنتیجه، برای او راهی جز پناه بردن به «بی‌ارزشی» و «بی‌معنایی» باقی نمی‌ماند. اگر هر معنایی زاده‌ی خواستِ قدرت باشد، برای گریز از آن باید به بی‌معنایی پناه برد. هایدگر به همین دلیل نوشت که اکنون بی‌معنایی تبدیل به معنای هستندگان در کل شده است (ن-۳:۱۷۷). آیا آری‌گویی نیچه‌ای، در حکم آری گفتن به تکنوکرات نیست؟ آیا ابرانسان نیچه‌ای همان تکنوکرات مدرن نیست؟ انسان مدرن نیچه که باید واپسین انسان خوانده شود، با آن همه ضعف و کاستی‌هایی که نیچه برای او برشمرده، سرانجام الگوی انسان آینده می‌شود. این انسان آینده، که باید هم‌چون «شبان هستی» **محافظ** هستی باشد، آیا چنان هست (چ:۶۹).

۵. خواستِ خواست

مهم‌ترین متن نیچه که در درس‌های هایدگر به آن توجه شده، سلسله یادداشت‌های ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۸ مشهور به **خواستِ قدرت** (*Wille zur Macht*) است که در زمان زندگی نیچه منتشر نشدند، و پنج سال پس از مرگ او، یعنی در ۱۹۰۵ با توجه به یادداشت‌های بازمانده، و هم‌چون بندهای پراکنده به چاپ رسیدند، و این نخستین ویراست بسیار ناقص بود، و نشان از بی‌دقتی‌های متن‌شناسانه داشت، و حتی پیش‌داوری‌های فلسفی و سیاسی، سوءنیّت‌ها و بدفهمی‌های ویراستاران در آن آشکار بود. هایدگر نیز هم‌چون تمامی کسانی که در آن زمان در مورد این یادداشت‌ها پژوهش می‌کردند، از این نسخه‌ی ناکامل استفاده کرده بود. هرچند به نظر می‌رسد که در زمان رشته درس‌های **نیچه**، یعنی در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ و آغاز دهه‌ی ۱۹۴۰، هایدگر به دلیل حضور در کمیته‌ی نشر آثار نیچه، به اصل دست‌نوشت‌های او دسترسی داشته، و در مواردی از آن‌ها بهره برده است. در ۱۹۶۷ چاپ انتقادی آثار نیچه به سرپرستی

جیورجیو کولی و مازینو مونته‌ناری در برلین منتشر شد، و در **مجموعه‌ی *آثار*** هایدگر تمامی واگویه‌ها و اشاره‌ها با این متنِ کامل و دقیق مقایسه شده‌اند. ***خواستِ قدرت*** مهم‌ترین کار نیچه است، و خود او در ۴ سپتامبر ۱۸۸۸ یعنی اندکی پیش از واپسین حمله‌ی عصبی‌ای که منجر به از دست رفتن قدرت فکری او شد، بدون ذره‌ای فروتنی (که با آن هیچ آشنایی نداشت) به پل دوسن نوشته بود که کتاب آینده‌اش «تاریخ بشریت را به دو نیمه تقسیم خواهد کرد».[1] همان ایام او در حال نگارش گونه‌ای زندگی‌نامه‌ی خود نوشته بود که ما امروز آن را با نام ***اینک انسان*** می‌شناسیم. در این کتاب او شرح داد که چرا خودش را «یک تقدیر» بشریت می‌داند، و از خویشتن هم‌چون رخدادگی بی‌همتایی یاد کرد که با درافتادن با سرچشمه‌ی مسیحی اخلاق، سبب شده که هر کس کتاب‌های او را بخواند «نادرترین مایه‌ی مباهات خویش را فراهم آورد». ***خواستِ قدرت*** از نظر او باید بیانگر کامل چنین اهمیتی می‌بود. هایدگر هم اهمیتی استثنایی برای این یادداشت‌ها قائل بود. او می‌گفت که آن‌چه نیچه در تمام دوران بارآور فکری‌اش منتشر کرد، همواره پیش‌زمینه‌ی ظاهری بود، و فلسفه‌ی راستین در پشت آن به صورت بازمانده و میراث ادبی و آثار پس از مرگ چاپ‌شده (Nachlass) جای داشت (ن-۱:۹). نیچه نمی‌توانست «یک کتاب معمولی» درباره‌ی خواستِ قدرت بنویسد، و آن‌چه در این مورد از او باقی مانده، نمایانگر همین واقعیت نیز هست (ن-۳:۱۲). این نکته که تاویل هایدگر از نیچه در اصل استوار به یک کتاب اوست، سبب شده که برخی از نویسندگان از جمله ژاک دریدا به منش محدود این تاویل انتقاد کنند.

نیچه خواستِ قدرت را چنین برجسته کرده بود که گوهر جهان، و گوهر زندگی، و «درونی‌ترین گوهر هستی» است. برای هایدگر که حتی یاد

---

1. F. Nietzsche, *Nietzsche Briefweschel, kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli and M. Montinari, Berln, 1975-84, div. 3, 5:426.

از گوهر هستی بسنده بود که حکم به متافیزیکی بودن گزاره بدهد، این که هستی را با جهان (مجموعه‌ی هستندگان) و زندگی به یک معنا بدانیم جز تاییدی مکرر بر حکم بنیادین متافیزیک معنایی نداشت. خواستِ قدرت به عنوان امری مطلق در اندیشه‌ی نیچه مطرح شد. به رغم این که نیچه انتقادی تند از ایدئالیست‌ها را سازمان داده بود، این مفهوم مطلق خواستِ قدرت تفاوتی با مفاهیم مطلق روح و ایده در اندیشه‌ی ایدئالیست‌های آلمانی، به ویژه هگل و شلینگ، نداشت. خواستِ قدرت هم‌چون امر مطلق یک بنیاد (Grund) است، همان سوژه‌ی خردورز دکارتی است که خود را به صورت **substantia** یعنی گوهر معرفی می‌کند. آیا ارزش‌های گوناگونی که خواست‌های قدرت آن‌ها را می‌آفرینند همان دانایی‌های ناشی از فعالیت‌های ذهنی سوژه‌های دکارتی نیستند؟ آیا دانایی‌ها همان بازتاب یا بازنمود واقعیت نیستند؟ مطلقِ نیچه‌ای تفاوتی با مطلق و گوهر در اندیشه‌ی متافیزیکی ندارد. بازنمودی است که فقط به این نام خوانده شده است. در بخش «متافیزیکِ نیچه»، هایدگر نشان داد که خواستِ قدرت از نگاه نیچه همان گوهر هر هستنده‌ای است که به خود می‌اندیشد. پیش از هرچیز خواستِ خواست است. قدرت هیچ چیز بیرون خواست نیست. قدرت چیزی نیست که بتوان به سوی آن جهت‌گیری کرد، یعنی خواست فاقد آن باشد، و به سوی آن به عنوان چیزی دیگر برود. قدرت، گوهر و بنیادِ خواست است. ضرورت درونی اثباتِ خود خواست است. از این‌رو، عبارت «خواستِ قدرت» فقط نمایان‌گر «گوهر بی قید و شرط خواست، یعنی خواستِ ناب است». به بیان هایدگری «خواست، خود را می‌خواهد» (ن.۴: ۲۰۱-۱۹۳). خواست، یافتن خواست است. خواست از هر بنیادی گسسته است، و هدفی جز دسترسی به خود، ندارد. به همین دلیل باید از خواستِ خواست یعنی از امری میان‌تهی، یاد کرد. خواستِ قدرت از آن‌جا که خواستِ خواست است، هیچ است. خواستِ خواست نشان می‌دهد که انسان مدرن چیزی از

هدف خود نمی‌داند، او فقط خواهان قدرت افزایش‌یابنده‌ای است. همواره می‌خواهد با قدرت تازه‌اش باز قدرت بیشتری را بطلبد. این کنش که در خود پوچ و میان‌تهی است خواستِ امنیت است (پ‌ت:۸۴و۱۰۷، ن-۴:۹۹). خواستِ قدرت به عنوان اصل محاسبه‌ی ارزش‌ها مطرح است و بس. هایدگر در «متافیزیک نیچه» خواستِ قدرت را آن نیروی سوبژکتیوی دانست که فقط «روی خودش حساب می‌کند»، یعنی ارزش‌هایی را می‌آفریند که به یاری او می‌آیند. این همان کاری است که سوژه‌ی مدرن دکارتی انجام می‌دهد. هایدگر در مقاله‌ی «کلام نیچه که خدا مرده است»، بار دیگر معنای هستی‌شناسانه‌ی خواستِ قدرت را پیش کشید. قدرت این‌جا هم‌چون گوهر خواست مطرح است. خواستی که می‌داند که خودش را می‌خواهد، و فقط خودش را درمی‌یابد. این‌جاست که ارزش آفرینی‌ها مطرح می‌شود که سازنده‌ی «مجموعه‌ای از امور حاضر» است. مجموعه‌ای که پیش‌بینی مفهوم Bestand یعنی «منبع انرژی» است که در بحث هایدگر درمورد تکنولوژی آمده است. خواستِ خواست، ساختار دَوَرانی خواستِ قدرت، قابل قیاس است با «دانش مطلق» هگل که در پایان ***پدیدارشناسی روح*** مطرح شده است. هایدگر در این خواستِ خواست نیهیلیسم تام را می‌یابد. هر بازگشت به خود، هر نیرویی که فقط از خود نیرو بگیرد، دَوَرانی، و بیانی است از نیهیلیسم. این‌جا ما حلقه‌ی رابط خواستِ قدرت را با بازگشت جاودانی نیز می‌یابیم. بازگشت جاودانی همان که هست، همان هستنده، شکل نهایی و کامل خواستِ خواست است.

۶. مفهوم زندگی

در کتاب ***هایدگر و پرسش بنیادین*** از مخالفت هایدگر با مفهوم زندگی در اندیشه‌ی دیلتای گفتم.[1] نشان دادم که او با فلسفه‌ی زندگی مخالف بود، و

---

۱. ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل ۳.

در عین حال نخست مفهوم «زندگی واقعی»، و بعد «واقع‌بودگی»، و سرانجام تحلیل بنیادین دازاین را به جای آن مفهوم از زندگی پیش کشید. گسست از معنای زندگی بی‌شک دور شدن از دیلتای بود، اما آیا می‌توان گفت که به معنای دوری از مفهومی هم بود که نیچه درباره‌ی زندگی پیش می‌کشید؟ از نظر نیچه زندگی همان «زیستن در کل» بود. یعنی او در میان معناهای درهم‌شده‌ی فراوان، معنایی زیست‌شناسانه از زندگی را نیز در سر داشت. اما چنین می‌نماید که معنای زیست شناسانه از زندگی در آثار نیچه معنای مرکزی و کلیدی بود. او مدام از «رانه‌های عصبی و عضلانی» یاد می‌کرد، و زبانش سرشار از مجازهای بیانی بود که به زندگی به معنایی زیست‌شناسانه بازمی‌گشتند. هایدگر در درس‌های **نیچه** یادآور شده که او همواره از آفریده‌های زنده، انسان، جانور، گیاه، و از «زندگی جسمانی انسانی» حرف می‌زد (ن-۳:۸۷). واژه‌ی Leben به معنای زندگی برای نیچه پیوسته بود به Leib به معنای جسم. هایدگر نیز واژه‌ی Leib را به واژه‌ی Köper که مفهوم کلی جسم (هرگونه تجسد مادی) را می‌سازد، ترجیح می‌داد (م‌آ-۱۵:۳۲۲). از نظر ریشه‌شناسی واژه‌ی Leib زمانی به معنای زندگی به کار می‌رفت، و هایدگر نیز چند بار یادآور شد که «زندگی در آن‌چه تبدیل به جسم می‌شود، زندگی است». (ن-۱:۱۳۸، ن-۳:۷۶). اما باید دقت داشت که «جسم» از نظر هایدگر فقط بیان زیست جسمانی نیست: «ما دارای جسم نیستیم، ما جسمانی (leiblich) زندگی می‌کنیم» (ن-۱:۹۹).

هایدگر برخلاف نیچه هرگز تاویل‌ها و برداشت‌های زیست‌شناسانه را به کار نبرد، و حتی به صورت استعاری از آن‌ها یاری نجست. او به ویژه از ۱۹۳۵ به بعد، شاید به دلیل سیاسی فاصله گذاشتن با ایدئولوژی رسمی نازی‌ها، لازم دید که با نظریه‌های نژادی به صورت جدی‌تری مخالفت کند، و علیه آن‌چه خودش «زیست‌شناسی‌باوری» (Biologism) می‌نامید، موضع گرفت. او این گفته را که مفاهیم و باورها فقط وابسته به ماهیت زیست‌شناسانه‌ی ماهستند «مضحک» خواند، و به ویژه در درس‌های

نیچه و کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** با زیست‌شناسی‌باوری مخالفت کرد. زیست‌شناسی به منزله‌ی یک علم نمی‌تواند از سد متافیزیک بگذرد، و برعکس خودش استوار است به متافیزیک. این مبنا که ما هستندگان زنده را دارای هستی می‌دانیم، و آن‌ها را به عنوان موضوع‌های پژوهش خویش برمی‌گزینیم (و نیز راه و روشی که در آن هستندگان را بررسی می‌کنیم)، در اساس استوار است به متافیزیک (ن-۳:۴۴). نیچه مدام تکرار می‌کرد که شناخت و دانش ما، و مقوله‌هایی که به آن‌ها ایمان آورده‌ایم، ریشه در زیست‌شناسی دارند. تا آن‌جا که حتی اصل عدم تناقض هم یک ضرورت زیست‌شناسانه است. انسان ناگزیر است که تناقض را منکر شود تا بتواند بر آشوب گرداگرد خویش پیروز شود، یا با زیست‌بوم خویش کنار آید (ن-۳:۱۰۳). هایدگر می‌گوید که انسان هم‌چون آن گروه از حشراتی نیست که به رنگ زیست‌بوم خود درمی‌آیند. انسان می‌تواند با زیست‌بوم، تاریخ، سنت‌ها و زندگی اجتماعی گرداگردش و حتی با خودش در تناقض قرار بگیرد. انسان در آزادی‌ای می‌زید که چنان باورهایی به قانون‌های خلل‌ناپذیر زیست‌شناسی را نفی می‌کند. جانورشناسی برای فهم انسان مفید نیست. دانش نمی‌تواند از راه سود و فایده‌اش در مبارزه برای بقاء توجیه شود. مفید بودن چیزها به حالت‌ها و روحیه‌های انسان وابسته است. مفید بودن هرگز نمی‌تواند بنیاد و پایه‌ای برای رفتار (Verhaltens) ما باشد: «[پذیرش] هر نوع مفید بودن، پیشاپیش با یک چشم‌انداز شکل می‌گیرد، و خود نتیجه‌ی شرایطی بنیادین است» (ن-۳:۱۱۸). نیچه که به زیست‌شناسی باور آورده بود، گامی از کانت عقب مانده بود. کانت می‌گفت که تناهی انسانی ما مقدم است بر وضع زیست‌شناسانه‌ی ما، و هایدگر بارها این عبارت را با لحنی ستایش‌آمیز نقل کرد (م‌آ-۲۵:۸۶ب، ک:۱۵۶). یک بار، هایدگر در برابر این نظر که «شعر یک ضرورت زیستی است و دارای کارکردی ضروری برای ماست»، با طنزی تلخ گفت که شعر دستگاه گوارشی ما نیست (ه‌گ:۳۸). با توجه به همین نکته، هایدگر این

دیدگاه را که فلسفه باید متناسب با وضع زندگی (lebensnah) باشد، رد می‌کرد (آ:۴۳).

۷. افلاطون‌گرایی

کانت با فرض تمایز میان جهان تجربی و جهان ناشناختنی یا «چیزهای در خود»، امکان دستیابی به ایقان تجربی را رد کرد. چگونه ما می‌توانیم بدانیم که «تصویر»ی که ساخته‌ایم، یعنی بازنمود امر یا اموری غیرقابل شناخت، چنان که به نظر ما می‌آید، تصویری درست است یا نادرست؟ نیچه پاسخ را به عنوان واپسین کلام متافیزیک ارائه کرد. پاسخ او سوبژکتیویته‌ی مطلق، خواستِ قدرت، است. باید تفاوت، یعنی فاصله میان آن‌چه ما ارائه کرده‌ایم، و خود پنداشته‌ایم که حقیقت است، با آن‌چه در جهان واقع امری حقیقی است، از میان برداشته شود. جهان آن است که ما می‌خواهیم باشد، یا اراده می‌کنیم که باشد. اصطلاح‌ها و مفهوم‌هایی که می‌سازیم، و به یاری آن‌ها جهان را وصف می‌کنیم، فقط همان‌هایند که ما برای سلطه بر جهان و زندگی خودمان ساخته‌ایم، و دست بالا ضمانت‌هایی هستند بر توانایی ما در پیگیری سلطه‌مان. خواست «یگانه ملاکی است که همه چیز را تضمین می‌کند». هستی چیزی جز خواست نیست. با این قانون متافیزیکی، افلاطون‌گرایی هم باژگونه و هم کامل می‌شود. هایدگر بارها از «افلاطون‌گرایی باژگونه» (umgederehter Platonismus) در مورد اندیشه‌ی نیچه یاد کرد. به گمان او در این بینش متافیزیکی، فهم افلاطونی از برتری ایده باژگونه می‌شود، چون این‌جا حس، غریزه و رانه‌های جسمانی و منش حیوانی بر خردمندی و منش عقلانی چیره می‌شوند. در این بینش متافیزیکی دیگر هستی آن سرچشمه و اصلی رازآمیز نیست که انسان را «می‌خواند». هم‌چنین در این بینش دیگر رسالت انسان پاسداری از هستی نیست. هستی انکار شده، و آن‌چه هست، حقیقتِ هستن، همان است که من می‌سازم. نیهیلیسم به عنوان انکار هستی به اوج خود

می‌رسد. هر چند فقط به ظاهر چنین می‌نماید که راه برای چیرگی بر آن گشوده شده است. راه پیشنهادی نیچه در برابر این نیهیلیسم «ابرانسان» است، این «آشوب زندگی که خواستِ قدرت کامل‌ترین بیان آن به شمار می‌آید». ابر انسان به این تعبیر مفهومی واگنری و رمانتیک است که بر پایه‌ای زیبایی‌شناسانه، خبردهنده از «پیروزی اراده»، غریزه، و حس است. هایدگر در تاویل مشهورش ابرانسان را نمی‌پذیرد، و قبول آن را به عنوان «قاعده‌ی نامشروط خرد محاسبه‌گر» معرفی می‌کند. در این تاویل مشهور، هایدگر از ابرانسان هم‌چون نتیجه‌ی وجود تضادی میان محتوای آشکار آثار نیچه و نکته‌های نااندیشیده در آن‌ها یاد کرده است.

تاویل‌های خود هایدگر از ابرانسان در درس‌ها و نوشته‌های پیش و پس از آن‌ها، یکسان باقی نماندند، و دگرگونی‌های فراوانی را به خود دیدند. او در درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴ درباره‌ی شعرهایی از هلدرلین، معنای ابرانسان را پیش کشید، و چنین گفت که باید پذیرفت انسان در جریان تحولی عظیم قرار گرفته است. هایدگر در تاویل شعر «ایستر» هلدرلین حتی اصطلاح «ابرانسان» را هم به کار برد، اما اشاره‌ای به نیچه نکرد (ه‌گ:۱۵۷). او چنین گفت که هرگونه پرسش از گوهر انسان به شکلی، اندیشیدن به ابرانسان است. در نخستین ویراست درس‌های **نیچه** درباره‌ی بازگشت جاودانی که در ۱۹۸۶ در مجلد ۴۴ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده گسترش همین نکته را می‌یابیم: «این مفهوم ابرانسان راهی است برای گذر از مفهوم انسان» (م‌آ-۴۴:۳۴).[۱] او در ۱۹۴۰ یعنی در اوج درس‌های نیچه، ابرانسان را «حیوان خردورز» و «سالار زمین»، یعنی همان هستنده‌ی آرمانی فلسفه‌ی مدرن وقتی از سوژه یاد می‌کند، معرفی کرد، هستنده‌ای که می‌تواند با «سبک فاخر خویش در زمین سالاری کند». تحلیل بالا راه را می‌گشاید تا انسانی مجهز به تکنولوژی مطرح شود. اما

---

۱. هایدگر اینجا واژه‌ی «انسان» را در گیومه قرار داده است.

در چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود*؟ که حدود دوازده سال بعد به صورت درس‌هایی ارائه شد، ابرانسان دیگر به منزله‌ی انسانی در دوران تکنولوژی و بیان موقعیتی نیهیلیستی معرفی نشد، بل به معنایی متفاوت هم‌چون هستنده‌ای مراقب هستی خویش و «شبان هستی» پیش کشیده شد. کسی که از توده‌ی مردم و نیز از قدرت‌های ناشی از زندگی جمعی و تکنولوژیک جداست. بنا به این متن، ابرانسان منش تکنولوژیک را از کف داده، و «ساده‌ترین، بی چیزترین، سرسخت‌ترین و آرام‌ترین» خوانده شده است. گویی کیفیتی متفاوت از انسان دارد، هرچند حد و معنای این جدایی هنوز روشن نیست (چ:۱۰۶-۱۰۵). هایدگر در مقاله‌ی «زرتشت نیچه کیست؟» یک بار دیگر ابرانسان را به معنای انسان تکنیکی مطرح کرد. اما در عین حال ضرورت گذر از آن را هم نشان داد. زرتشت بشارت‌گر ابرانسان است که از موقعیت تکنولوژیک، و از نیهیلیسم «فراتر می‌رود» (رخ:۱۲۴). این تفاوت‌های اساسی در برداشت‌ها و تاویل‌های هایدگر از ابرانسان چشم‌گیر است.

برداشت مشهور هایدگر از ابر انسان همان انکار ابرانسان نیچه‌ای است. این تاویل بر این فرض استوارست که ابرانسان به طور کامل به قلمرو متافیزیک متعلق است، و معنایش از ضرورت درونی‌ای که به گوهر متافیزیکی آن چیره است، گوهری که تعلق آن را به دوران نیهیلیسم تکنولوژیک نشان می‌دهد، استنتاج می‌شود. ابرانسان همان انسان مسلط بر تکنیک است (ن-۳:۲۳۵-۲۱۶). هایدگر نوشت که فقط ابرانسان با «اقتصاد ماشینی مطلق» هم‌خوان است. گویی که در «خرد بزرگ» این ابرانسان نیچه‌ای، جنبه‌ای هگلی باقی مانده است (ن-۳:۲۲۳). با ابرانسان، سوبژکتیویسم دکارتی به اوج می‌رسد، و حتی از منش مطلق هگلی هم فراتر می‌رود. هایدگر بر تناقض‌های درونی حکم‌های نیچه از جمله تبدیل انسان به ابرانسان چشم نبسته، و نیز تضاد مورد نظر نیچه میان واپسین انسان و ابرانسان را هم در نظر گرفته است. هایدگر در ۱۹۳۷ در

درس‌های **نیچه** گفته بود که ابرانسان آن گونه‌ای از انسان است که به طور کامل تعیین شده است، کسی که فراتر از واپسین انسان می‌رود (ن۳:۱۷۷). سه سال بعد در همان درس‌ها ابرانسان به شیوه‌ای هگلی هم نفی و هم تعالی واپسین انسان دانسته شد، و حتی واژه‌ی مشهور هگل یعنی Aufhebung در این مورد به کار رفت (ن۳:۲۳۵-۲۱۶). ابرانسان یکی از پنج مرحله یا یکی از پنج شاهد متافیزیک نیچه‌ای دانسته شد. تمامی متافیزیک، انسان‌گرایانه و انسان‌محور است. ابرانسان هم برداشت متافیزیکی نیچه است. در نتیجه، تصور از ابرانسان تصور از موجودی است که در دوران متافیزیک می‌زید، و منش حیوانی «حیوان خردورز» را به اوج می‌رساند. مفهوم ابرانسان محصول تاریخی اندیشه به خود (یا خودآگاهی) متافیزیکی است. ابرانسان همان «حیوان خردورز متافیزیک» است که دارنده‌ی نیروی تکنولوژی شده است. اما این دارندگی او را خادم پیشرفت کرده است. فکر می‌کند، اما در پیکر خرد محاسبه‌گر، هستنده‌ای که دارای بیشترین توانایی در تحقق خواستِ قدرت است. اما هایدگر هم‌چنان یادآور می‌شود که بحث نیچه از ابرانسان زندانی همان دیدگاه سوژه‌باور مدرن باقی مانده است. منش جمعی آن هم راه‌گشا به جایی نیست. سوژه‌ی دکارتی هم نمونه‌ای از یک نوع و هم خود نوع انسان است. روح هگلی بهترین نمونه‌ی گذر از فرد است. نیچه با جمعی خواندن ابرانسان هنوز گریز راهی از نگرش مدرن نیافته است.

متن **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود*؟** درمورد کلی رابطه‌ی هایدگر و نیچه، و درمورد خاص بحث از ابرانسان مهم است. به نظر می‌آید که نیچه‌ای که در این متن مطرح شده متفاوت از نیچه‌ی درس‌هاست. در نگاه نخست نیچه حتی بی‌اهمیت‌تر شده است. خود هایدگر نوشته که نیچه نخست به پیش خوانده و سپس کنار گذاشته می‌شود. در نیمه‌ی دوم درس‌ها اشاره‌ای به خواستِ قدرت و بازگشت جاودانی یافتنی نیست. هایدگر به سرچشمه‌ی یونانی بازگشته، و به نیچه برای این بازگشت

نیازمند است. با وجود این که در متن **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود*؟** نیچه به ظاهر کم‌اهمیت شده اما تاویلی که از ابرانسان در متن آمده، تاویل تازه‌ای است. چنین به نظر می‌آید که تصویری که از ابرانسان ارائه شده، بارها به برداشت نیچه نزدیک‌تر باشد. کسی که دارای روحیه و سبک هنری است. هستنده‌ای که وحدت متفکر، آفریننده و عاشق است، شاعری قانون‌گذار، کسی که می‌تواند هر معمایی را حل کند. کسی که تمرینی است بر برتر از انسانی که دیگر انسان نیست.[1] ابرانسان قانون‌گذار آینده هست اما حاکم نیست. کسی است که قانون خود را حاکم می‌کند، اما حکومت به معنای در دست گرفتن قدرت سیاسی یا امری همانند با آن نیست. هر خواننده‌ی نیچه این را آسان درمی‌یابد که ابرانسان او اهل حکومت و محاسبه‌گری و برنامه‌ریزی نیست. نمی‌توان او را در «بازار باورهای همگانی و تولیدی» یافت. نه حاکم امروزی است، و نه تصویر مضحک Businessman در تبلیغ‌های بازرگانی.

اما در راه پذیرش این تاویل دوم از ابرانسان که بیشتر با برداشت نیچه هم‌خوان است، باز دشواری‌هایی وجود دارند. ابرانسان هم‌چون ادامه‌ی انسان دانسته می‌شود. دازاین تیماردار بود، و ابرانسان کمال تیمارداری است. ابرانسان، انسان معمولی را به کمال می‌رساند. چنین برداشتی با بحث هایدگر که دازاین به هررو متوجه هستی است می‌خواند، اما از بحث نیچه بسیار دور است. نکته این نیست که ابرانسان ادامه و کمال راه انسان است. درست برعکس، ابرانسان در تضاد کامل با انسان قرار دارد. اکنون دو برداشت متفاوت (و متضاد) هایدگر از ابرانسان را کنارهم قرار می‌دهیم، و می‌پرسیم که آیا دوگانگی چهره‌ی ابرانسان هایدگر، همان دوگانگی درونی تکنولوژی نیست؟ آیا «خادم تکنولوژی» و «شبان

---

1. M. Haar, "Critical Remarks on the Heideggerian Reading of Nietzsche", in: C. Macann ed, *Critical Heidegger*, London, 1996, pp.121-134.

هستی» خبر از چهره‌ی دوگانه‌ای که در خطر و آزادی از خطر یکسان جلوه می‌کند، ندارند؟ شاید بتوان گفت که دو تاویل متفاوت از ابرانسان نیچه‌ای از دو امکان متفاوت که به گونه‌ای هم‌زمان تکنولوژی به انسان می‌نمایاند، برخاسته‌اند. آیا این آشوب درونی انسان نیست؟ آن که محاسبه می‌کند در عین حال ناچار از اندیشیدن به شیوه‌ای غیر محاسبه‌گرانه می‌شود، در حالی که برنامه‌ریزی می‌کند طرحی از وارستگی می‌ریزد.

۸. متافیزیکِ نیچه

هایدگر در «خواستِ قدرت هم‌چون هنر»، که در مجلد نخست کتاب **نیچه** آمده، به دیدگاه نیچه درمورد رابطه‌ی هنر و حقیقت پرداخت. در این متن نیز هایدگر موضع متافیزیکی نیچه را به عنوان افلاطون‌گرایی معرفی کرد. کوشش نیچه در یکی انگاشتن هستی و شدن، در بحث او از خواستِ قدرت هم‌چون هنر، جلوه می‌کند. هنر هم‌چون خواست والاترین پیکربندی و صورت است، و درنتیجه خواستِ قدرت است. هنر چون خواست والاترین صورت دانسته شود، برداشتی ذهنی از کار هنری را پیش می‌کشد، و راه را بر فهم اثر هنری می‌بندد، چرا که آن را نیز به محصولی ذهنی کاهش می‌دهد. خواستِ قدرت که از نظر نیچه منش اصلی هستندگان و گوهر واقعیت است، از نظر هایدگر به هر شکل که مطرح شود راه را بر فهم هستی می‌بندد. هستی به عنوان امری جاودانه، پیوند می‌یابد با شدن و گذر، و در زمان بودن. ضرورت طرح بازگشت جاودانی از این‌جا نتیجه شده است (ن-۱:۲۱۸). هایدگر این آیین بازگشت جاودانی را موضع متافیزیکی اصلی نیچه دانست، و گفت که چون آن را در برابر نظریه‌ی سنتی افلاطونی قرار دهیم متوجه می‌شویم که نیچه آن نظریه را نه فقط رد نکرد، بل به شکلی ادامه‌اش داد. به همین دلیل، نیچه به گونه‌ای فلسفه‌ی زندگی نزدیک شد. هنر برای نیچه در حکم دگرگونی زندگی بود، و به این سبب اثر هنری از نظر او والاترین ارزش‌ها را داشت.

او از حالت (Stimmung) با توجه به سخن هنری به شکلی تازه یاد می‌کرد. حالتی در آفرینش هنری به وجود می‌آید که حالت معمولی ما نیست. ما می‌توانیم در لحظه‌ای به سر ببریم، که به گونه‌ای ناگهانی، انگار در مکاشفه‌ای، وحدت گذشته و اکنون و آینده باشد. این درهم شدن زمان‌ها یا برون‌بودگی زمانی چنان شکل می‌گیرد که زمان حال را به معنای متعارف آن بی‌معنا می‌کند. این بحث نیچه بی‌شک بر هایدگر تاثیر گذاشت. از این‌راه او به مفاهیمی چون تکرار و نتیجه‌مندی اصیل رسید. دازاین در تکرار، لحظه‌ها یا واقعیت‌ها را با جزییات آن‌ها تجربه یا تکرار نمی‌کند، بل با تکرار امکان‌ها را باز می‌یابد.

به نظر هایدگر وحدت درونی اندیشه‌ی نیچه را می‌توان در درهم‌آمیزی خواستِ قدرت و بازگشت جاودانی همان که هست، یافت. هایدگر در متن درس‌ها، گاه به تاویل‌های یاسپرس،[۱] و گاه به برداشت‌های بوملر اشاره می‌کرد (ن.۱:۲۴ـ۱۸).[۲] اما با این تاویل‌ها به ویژه در فهم بازگشت جاودانی یکسر هم‌راه نبود. برای مثال، به تضادی که بوملر میان بازگشت جاودانی و خواستِ قدرت قائل بود، انتقاد داشت. هایدگر کوشید تا نشان دهد که تاویل بوملر از بازگشت جاودانه‌ی همان که هست بیشتر به تاویل از یک حکم دینی همانند است. به نظر هایدگر یاسپرس هم با این که از درهم‌شدن خواستِ قدرت با بازگشت جاودانی یاد کرده بود، اما از این نکته به چنان نتایجی رسیده بود که پرسش بنیادین کنار گذاشته شده بود.

---

1. K. Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, trans. H. Niel, Paris, 1986.
اصل کتاب یاسپرس در سال ۱۹۳۶ منتشر شد. برگردان فرانسوی نخست در ۱۹۵۰ منتشر شد.

2. A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosophe und Politiker*, Leipzig, 1931.
من کتاب آلفرد بوملر نیچه، *فیلسوف و سیاست‌مدار* را نخوانده‌ام. آنچه در متن آمده استوارست به نوشته‌های دیگران و به ویژه کتاب دیوید راکمور:
T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997.

یاسپرس با طرح این نتیجه که هیچ مساله‌ی بنیادینی در فلسفه وجود ندارد، توانایی طرح و فهم مساله‌ی هستی را از دست داد، و کوشید تا هم‌چون خود نیچه از راه‌هایی نامستقیم، و درنتیجه گمراه‌کننده، به هستی بپردازد، و با این کار مفاهیمی متافیزیکی را پیش کشید. هایدگر در بحثی در متن درس‌های درمورد نیچه که اکنون در ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده، اما در کتاب **نیچه** نیامده بود، خوانش اگزیستانسیالیستی یاسپرس از آثار نیچه را «بدترین شکل خوانش» دانست.[1] با وجود این باید بدانیم که یاسپرس و بوملر توانسته بودند نیچه را از بار تاویل‌های سیاسی، و به ویژه برداشت‌های نازی دور کنند (هرچند بوملر نیز هم‌چون هایدگر به برخی از مقامات نازی نزدیک بود). اما از آن‌جا که بحث آنان به مساله‌ی هستی نزدیک شد، اما گام اصلی را در این راه برنداشتند، بی‌آن که بدانند، یا بخواهند، موانعی جدی در راه بحث فلسفی ایجاد کردند. تاویل‌های آنان از اندیشه‌ی نیچه موجب این تصور می‌شود که انگار از این بیشتر نمی‌توان جلو رفت، و نهایتِ بحث درباره‌ی هستی با همین مفاهیم نیچه‌ای مطرح شده است.

هایدگر با بازگشت جاودانه‌ی همان که هست مخالفت کرد. به نظر او نیچه به جای اندیشیدن به سرآغازی دیگر، اصل «بازگشت جاودانه‌ی همان» را پیش کشید. گویی وظیفه‌ی ما یاری رساندن به دوباره رسیدن سرآغاز پیشین است و بس. با این خیالِ چیرگی بر نیهیلیسم مدرن، بحث از گوهر تکنولوژی هم‌چون مهم‌ترین جنبه‌ی زندگی مدرن، از نظر نیچه دور می‌ماند. از نظر هایدگر متافیزیک به پایان رسیده و فروبسته شده است. نیهیلیسم یک بیان فروبستگی است. آیا بیانی دیگر هم دارد. برای پاسخ به این نکته نیز سرنوشت کار فکری نیچه آموزنده است. نیچه تفاوت دو قلمرو اندیشه و حس را قبول داشت، فقط برتری افلاطونی

---

1. T. Rockmore, *Op. cit.* , p.153.

اندیشه به حس را باژگون کرد. متافیزیک آینده‌ای ندارد، و با پایان گرفتن متافیزیک برتری هریک از این دو نسبت به دیگری از بین رفته، و باور نیچه به برتری حس واپسین نمونه‌ی بحث در این زمینه می‌تواند باشد. نیچه هم از ضرورت گذر از متافیزیک یاد می‌کرد. او در *انسانی بسی انسانی* از این که گذر از متافیزیک بالاترین آفرینندگی‌ها را از انسان می‌طلبد، یاد کرده بود.[1] اما، پرسش این است که فهم نیچه از متافیزیک چه بود؟ او متافیزیک را به فراموشی مساله‌ی هستی مرتبط نمی‌کرد، بل درکی ساده‌گرایانه در حد ادراک بیشتر مردم از آن ارائه می‌کرد. متافیزیک باور به وجود یک «جهان دیگر» غیر از جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، و به نظر ما می‌آید، است. یعنی قبول دو جهان است، یکی خیالی، آرمانی، یا ایده‌ای، و دیگری هم‌چون شکل ظهور. نیچه این باور به دو جهان را افلاطون‌گرایی می‌خواند، و می‌گفت که فلسفه‌ی مدرن و کانت هم گرفتار آن بوده‌اند. آن دنیای ایده‌های افلاطون، وقتی کانت میان جهان نومن‌ها و جهان پدیدارها تفاوت قائل شد، و به وجود چیز ناشناختنی باور آورد، «شکل شمالی و کونیگسبرگی به خود گرفت». گذر از متافیزیک از نظر نیچه، همان گذری نیست که هایدگر از آن یاد می‌کرد. هایدگر می‌پرسد که آیا امکان دارد که بدون کنار گذاشتن زبان و اصطلاح‌های متافیزیک آن را کنار بگذاریم؟ آیا تقابل‌های دوتایی متافیزیک هم‌چون حقیقت/کذب، گوهر/شکل ظهور، نیک/بد، راکنار نگذاشته، می‌توان از گذر از متافیزیک یاد کرد؟ آیا وابسته به ارزش‌ها، یا در خیال آفرینش ارزش‌های تازه، می‌شود متافیزیک را پشت سر نهاد؟

هایدگر به جای مفهوم بالاترین آفرینندگی‌ها از ضرورت آغاز تازه یاد می‌کرد. این آغاز توجه به سرآغاز قبل را پیش می‌کشد. تاریخی نگریستن

---

1. F. Nietzsche, *Human, All too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1991, pp.22-23.

ویژگی اندیشه‌ای است که بخواهد از بند متافیزیک رهایی یابد. متافیزیک تاریخ را بنا به آن‌چه در چارچوب امروز داده شده، می‌شناسد، اما نمی‌تواند آن را به آینده پیوند بزند. از این‌جا، و به یاری همین درک از چارچوب بود که هایدگر مفهوم «گشتل» (Gestell) را آفرید. مفهوم «پایان متافیزیک» جای‌گاه مهمی در اندیشه‌ی هایدگر به تاریخ دارد. فهم از متافیزیکِ پایان‌گرفته به فهم از تکنولوژی وابسته است. گوهر تکنولوژی به نظم درآوردن، در چارچوب و به قاب آوردن اندیشه است. هایدگر زمانی که آغاز روزگاری را که دوران پایان متافیزیک است، اعلام می‌کرد (رخ:۹۲)، این را هم می‌گفت که نشانه‌ی این پایان، پایانِ خواستِ خواست است. نیچه واپسین فیلسوفی بود که امکان اندیشه و بحثی تازه در قالب متافیزیک را تحقق داد. او بود که با باژگونی افلاطون‌گرایی و دکارت‌گرایی حس و جسم را به جای اندیشه و ایده نشانده بود. او بود که رابطه‌ی جهان واقعی را با جهان ظاهری دگرگون کرده بود. از نظر او جهانِ ظاهرشده اهمیت دارد، و باید مورد پژوهش قرار گیرد. این جهان نقطه‌ی آغاز پژوهش ماست. واقعیت چیزها در جهانی دیگر نیست. ایده نیست. جهان واقعی افلاطون، یعنی دنیای ایده‌ها، دنیای خیالی و افسانه‌ای است.[1] نیچه با پیش‌کشیدن جهان محسوس زندگی و خواست، آن جهان ایده‌ها را به گونه‌ای دیگر باز مطرح کرد، هرچند خودش می‌پنداشت که آن را برای همیشه از بین برده است (ن.۳:۱۸۰-۱۷۴). خواستِ خواست یا خواستِ قدرت همواره طرح‌اندازی ارزش‌هاست، و سرانجام هم به ابرانسان خواهد رسید. در مفهوم خواستِ قدرت نیچه نکته‌ای نااندیشیده رها شده بود. ساختار قدرت دَوَرانی است. خواستِ قدرت نمی‌تواند جدا از ارزش‌ها باشد. ارزش‌های جدیدی که نیچه مدعی آفرینش آن‌ها بود،

1. F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes, vol.9: Fragnents posthumes*, Paris, 1984, p.391.

کدامند؟ هدف نیچه نه ارزش‌های جدید، بل خواست آن‌ها بوده است. هدف هر پیامبر و هر متافیزیسینی هم جز این نبود. خواستِ خواست هم مفهوم تازه‌ای نیست. پیش‌تر در مفهوم کانت‌گرایانه‌ی خرد پراتیک هم‌چون خواست ناب مطرح شده بود. خواست ناب هم‌چون صورت و محتوای ناب خویش است. به هدفی درخود همانند است. خواستِ قدرت نیچه‌ای هم از خود توان می‌گیرد. به معنای غیاب هدف است.

۹. درک نیچه از تاریخ

در ***هستی و زمان*** مفهوم هگلی زمان شالوده‌شکنی شد، و مفهوم نیچه‌ای تاریخ‌بودگی بیشتر پذیرفته شد (ه‌ز:۴۴۸). آیا می‌توان گفت که بحث نیچه از سه ساحتِ تاریخ که در ***مشاهدات نامدرن*** آمده بود، سودی برای هایدگر داشت؟ برای پاسخ، نخست باید بدانیم که چه جنبه‌ای از کار فکری نیچه برای هایدگر باارزش بود. هایدگر در درس‌های خود بارها عبارت‌های مشهور نیچه را که «انسان حیوانی هنوز تعیین‌ناشده است»، «انسان آن امری است که باید بر آن چیره شد»، بازگو می‌کرد، و می‌کوشید تا از آن‌ها تاویل‌هایی تازه ارائه کند. به‌گمان او این عبارت‌ها نمایانگر آن جنبه‌ای از اندیشه‌ی نیچه بودند که از انسانگرایی دور می‌شوند، و آن را به طور رادیکال رد می‌کنند. زمانی که هایدگر در ***هستی و زمان*** کوشید تا برداشت متافیزیکی از انسان به عنوان سوژه را مردود اعلام کند، و هم‌پای آن کوشید تا از «من»، «خویشتن»، و مفاهیمی چون «حیوان عاقل»، و «حیوان ناطق» انتقاد کند، مدام به برداشت انتقادی نیچه از «افسانه‌هایی که سوژه را به شکل‌های گوناگون بر پا می‌دارند» بازمی‌گشت. نیچه کسی بود که قدرت‌مندترین انتقاد را به اعتباری که ایدئالیسم آلمانی برای آگاهی قائل می‌شد، ارائه کرد، و بارها گفته بود که مفاهیمی چون آگاهی یا ذهن راه را به سوی کنار زدن زندگی راستین انسان می‌گشایند. از سوی دیگر، نیچه متوجه و شیفته‌ی یونانیان بود. او از جمله نخستین متفکرانی بود که در

برابر افلاطون و ارسطو از سوفیست‌ها دفاع کرد، و همین دفاع او را به سوی درک اهمیت اندیشه‌های نخستین فیلسوفان یونانی کشاند. نیچه با این توجه به یونان، نگاه به گذشته را برجسته نمی‌کرد. ذهن او برخلاف ذهن هگل، نه متوجه گذشته، بل دل‌مشغول آینده بود. احترامی که او برای نخستین اندیش‌مندان یونانی قائل بود، ناشی از توجه‌اش به آینده بود. همواره می‌گفت که «تمامی مسائل بزرگ فلسفه پیش از سقراط مطرح شده بودند».[1] به گمان نیچه یونانیان باستان فرهنگی این‌جهانی‌تر، انسانی‌تر، و سالم‌تر را آفریده بودند. او می‌گفت که در اندیشه‌ی اصیل یونانی هیچ جایی برای نیهیلیسم وجود نداشت، و هر کس که بخواهد در جستجوی تبار نیهیلیسم برآید در تاریخ اندیشه‌ی یونانی سرچشمه‌ای برای آن نخواهد یافت، و باید کارش را از فرهنگ مسیحی آغاز کند. زوال از «آن مرد مصلوب» آغاز شده و نه از سرمستی زنده و شادمانه‌ی دیونیسوس. با پایان رندی و شادمانی یونانی بود که ظلمت مسیحی آغاز شد. نیهیلیسم امروز نتیجه‌ی آن زوال فرهنگ یونانی است، که ما باید با دقت دلایل آن را روشن کنیم. نگاه قهرمانانه به زندگی، پذیرش و خواست زندگی، علیه آن بینش سیاه و تاریک مسیحی خواهد ایستاد، و اگر قرار باشد که آینده با چنان شادمانی انسانی‌ای پیش رود باید نمونه‌ی یونانی مورد توجه قرار گیرد. حمله به بنیاد متافیزیکی اخلاق مسیحی یعنی حمله به آن نگرشی که خشم ـ نفرت را در مرکز تمایل‌ها و بینش‌های انسانی قرار می‌دهد. در جهان نیچه جایی برای آن نگاه اخلاقی وجود ندارد. انسان می‌تواند و ناچار است که همواره خود را از نو بسازد. او پیروز می‌شود فقط اگر بخواهد. کشش نیروی زنده‌ی انسان به سوی همین پیروزی است. شدن که همواره مشکلی پیش روی انسان بود، به او قدرت و بیش‌ترین شهامت را برای دستیابی به بزرگترین آزادی‌ها خواهد داد.

---

1. Haar, *op.cit.*, p.212.

جهان نیچه‌ای چنان که خود او گفت جهان یک تجربه است، و نه موضوع قراردادها.[۱] آزادی به معنای مورد نظر نیچه دستاوردی قهرمانانه است.

نیچه چنان که هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* نوشته به اختلاف میان پارمنیدس (که به گمان او سخن‌گوی هستی بود) و هراکلیتوس (که سخن‌گوی «شدن» بود) بیش از حد اهمیت می‌داد. او درک نکرد که در نظر هراکلیتوس هم هستی در مرکز بحث قرار داشت، و شدن فقط پس از آن مطرح می‌شد. درنتیجه، نیچه تفاوتی را در ذهن خود آفرید که سرانجام به تفاوت افلاطونی میان هستی و شدن تبدیل شد، و این به رغم انتقادهایش به افلاطون بود. می‌توان گفت که نیچه چندان دلبسته‌ی اندیشه‌ی یونانی بود، که نمی‌خواست و نمی‌توانست نااندیشیده‌ها را در کار یونانیان کشف کند. به همین دلیل، به شکل خاص خود زندانی سنت باقی ماند. او که همواره در آرزوی بازگشت به سرآغاز بود، نتوانست به «سرآغازی دیگر» به طور جدی بیاندیشد. با این همه هایدگر می‌گفت که نیچه «امروزی است». او نوشت که ما باید بتوانیم «فراتر از هر آن‌چه به گونه‌ای تقدیر محتوم امروزگی نیچه است» پیش برویم (ن.۱:۱۲۷). نیچه بیماری جهان مدرن را دانست. حتی مهم‌تر، او نشان داد که ما نمی‌توانیم زندگی را به مثابه‌ی یک کل داوری کنیم، زیرا برای این کار نیازمند ایستگاه و چشم‌اندازی عینی و کلی هستیم که آن را در اختیار نداریم. جای‌گاهی بیرون این دنیا و ارزش‌هایش وجود ندارد تا ما داوری کنیم. ارزش زندگی را آدم زنده درنمی‌یابد، مرده هم که رها. آدم زنده زندگی را می‌پذیرد، و در دل آن به سر می‌برد. قهرمانانه زیستن، و خویشتن را به مخاطره افکندن، ارزش‌مند است. این فهمیدن ضرورت مطلق و تام است: «آن‌چه از شخصی قهرمانی می‌آفریند این است که او تا آن‌جا پیش برود که در یک

---

۱. ف. نیچه، چنین گفت زرتشت، *کتابی برای همه کس و هیچ کس*، ترجمه‌ی د. آشوری، چاپ دهم، تهران، ۱۳۷۶، صص ۲۲۶-۲۲۵.

لحظه رویاروی هردوی بزرگ‌ترین رنج‌هایش و بیش‌ترین امیدهایش قرار بگیرد».[1] بالاترین رنج ما ناتوانی‌مان در فهم موقعیت کلی زندگی و جهان‌مان است. پس اخلاق را اختراع می‌کنیم. برای این که تاریخ و واقعیت را بی‌اثر کنیم چیزی را می‌آفرینیم که از بنیاد استوار بر دروغ است. نیهیلیسم جایی پدید می‌آید که ما به «معنای» رنج بی‌باور شویم: «نیهیلیسم آن‌جا ظاهر نمی‌شود که بی‌میلی به هستی بیش از گذشته شده باشد، بل جایی پدید می‌آید که انسان به هر «معنا»ی رنج، و در واقع به هر معنای هستی بی‌اعتماد شده باشد. تاویلی درهم می‌شکند، اما از آن‌جا که [یگانه] تاویل دانسته می‌شد، دیگر چنین می‌نماید که معنایی در هستی، به هیچ‌روی وجود ندارد، چنان که گویی همه چیز بیهوده است».[2]

چنین می‌نماید که فراتر از تفاوت‌ها و همانندی‌هایی که تا این‌جا در مبانی و نتایج کارهای فکری نیچه و هایدگر دیدیم، نکته‌ی مهم برداشت آن‌ها از «امر بنیادین» است. بر اساس همانندی برداشت‌های آن‌ها از امر بنیادین بود که هر دوی آن‌ها به انسان هم‌چون رسانه، گذر، پل اشاره کرده‌اند. برای هردوی آن‌ها این مفهوم «گذر» مفهومی کلیدی بود. Übergang یا گذر برای هایدگر عبور از زمان حاضر است، عبور از متافیزیک، و رسیدن به آغازی دیگر. اما هایدگر به این وجه مشترک بسنده نکرد و حتی گفت‌وگوی اندیش‌مندانه‌اش با نیچه را هم ناکافی یافت. او نخست با صراحت نیچه را در قلمرو اندیشه‌ی متافیزیکی جای داد، و با این کار راه را گشود تا همه بپندارند که به گمان او نیچه متعلق به گذشته است، و در واقع جز بن‌بست متافیزیک نیست. اراده‌باوری نیچه که هایدگر مدام به آن اشاره می‌کرد جای چنین تاویلی را باز می‌گذارد. آن‌چه

---

1. F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann, New York, 1978, p.219.

2. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, 1968, p.35.

برای نیچه مطرح است نه خواستِ قدرت، بل بیشتر **خواستِ** خواست است. او نیازمند توجه به هستندگان هم‌چون خواست است. متافیزیک راهی دیگر پیش پای او نمی‌گذارد. اما مگر جز این است که خود هایدگر هم دست‌کم در «خطابه‌ی ریاست» گرفتار اراده‌باوری، و خواست خواست شده بود؟ آیا لحن تند انتقادی او وقتی از منش متافیزیکی اندیشه‌ی نیچه حرف می‌زد، انتقادی به مواضع خودش در ۱۹۳۳ نبود؟ آیا فاصله‌ای که در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ با اصرار میان خودش و نیچه ترسیم می‌کرد، همان فاصله‌ای نبود که او را از مواضع سیاسی‌اش درمورد ملت و تقدیر ملی دور می‌کرد؟ آیا در سوژه‌باوری مطلق نیچه‌ای رگه‌هایی از سوژه‌باوری خودش راکه به صورت اعتماد به ملت یا Volk مطرح می‌شد، بازنمی‌یافت؟

۱۰. فراموشی نیچه

به نظر هایدگر اندیشه‌ی نیچه به هستنده، خواستِ قدرت را پیش کشید که جاودانی است، از این‌جا او به گونه‌ای ناکامل به هستی چونان زمان اندیشید. از این جهت ناکامل که آن را هم‌چون مساله‌ی هستی در نظر نگرفت. افلاطون و ارسطو هم زمانی که هستی را به عنوان ousia یعنی «گوهر» در نظر می‌گرفتند به شکلی ناکامل به هستی هم‌چون زمان می‌اندیشیدند، اما هم‌چون نیچه در این که هستی را به عنوان مساله‌ی مطرح کنند، کوتاهی می‌کردند (ن-۱:۲۰). فرق است میان اندیشیدن به هستی هستندگان هم‌چون خواستِ قدرت، و اندیشیدن به هستی هم‌چون زمان. اولی خطایی هستی‌شناسانه است و پیشینه و همانندهایی هم در تاریخ فلسفه دارد، اما دومی ما را به امکان طرح مساله‌ی هستی می‌کشاند. هایدگر در *هستی و زمان* گفته بود که درون افق زمان است که طرح‌اندازی معنایی از هستی می‌تواند تحقق یابد (هز:۲۷۸). با نیچه اندیشه‌ای پیدا شد که یک بار دیگر پس از نخستین متفکران یونانی اهمیت هستی هستندگان به منزله‌ی زمان را مطرح کرد. مساله‌ای که در سنت خردورزی فلسفی در

پرده باقی مانده بود، و نیچه هم نکته را دانسته بود. راست است که نیچه مساله‌ی بنیادین را پیش نکشید، اما کوشش داشت تا مسائل بی‌اهمیتی را که به عنوان مساله‌ی بنیادین مطرح می‌شوند، ویران کند. در پیوستی که هایدگر در ۱۹۳۷ تهیه کرد، اما آن را به متن منتشرشده‌ی کتاب **نیچه** نیافزود، و اکنون در ***مجموعه‌ی آثار*** یافتنی است، او نیچه را «یک چهره‌ی انتقالی در تاریخ فلسفه» نامید، کسی که در گذر به آغازی دیگر سهم دارد (م‌آ-۴۳:۲۷۸). از این‌رو، هایدگر روش نیچه را «انقلابی در اندیشه» نامید، و نوشت: «آن‌چه در روش انقلابی او مهم است، باژگون کردن در خود نیست، مهم این است که در باژگون‌سازی او هر آن‌چه را که تعیین‌کننده و بنیادین است، روشن کرده است» (ن-۱:۲۰). نه این که مساله را حل کرده باشد، بل اهمیت آن را روشن کرد. آن‌چه نگفت، اما به سوی آن پیش رفت، مهم است. نه آن‌چه گفت و پشت سر گذاشت. آن‌جا که ما به اهمیت شنیدن آن‌چه خود نیچه می‌گوید پی می‌بریم، جایی است که «علیه او می‌اندیشیم» (ن-۱:۲۴). نیچه واپسین متافیزیسین بود، اما نه به این دلیل که پاسخ‌هایی به گمان خودش نهایی را یافته بود، بل به این معنا که با او نشان داده می‌شود که چنین پاسخ‌هایی یافتنی نیستند. کاستن خواستِ قدرت به گوهر (که در واگویه‌هایی از نیچه یافتنی است) نباید منجر به نادیده گرفتن انتقاد او به مفاهیم سنتی گوهر، سوژه، این‌همانی، نمایانگری و بازنمود شود. نیچه، به مفهوم‌های افلاطونی گوهر و ایده باور نداشت، و نپذیرفت که امری واحد وجود دارد که پیش از چندگانگی‌ها و شکل‌ظهورهای متنوع مطرح است. او نپذیرفت که گوهری یا حقیقتی از پیش وجود دارد که معنایی یکه را تحمیل می‌کند، و نوشت: «پرسیدنِ «این چیست؟» یعنی مطرح کردن معنایی از یک دیدگاه خاص. گوهر امری است مربوط به چشم‌انداز، که از پیش چندگانگی را به صورت پیش‌فرض مفروض می‌دارد».[1] خواستِ

1. *ibid*, po.301-302.

قدرت به آن معنایی که نیچه پیش می‌کشید خواست‌هاست. چندگانگی‌هایی است که نمی‌تواند یک تمامیّت را بسازد، و ساختاری یکه را موجب شود، نمی‌تواند واقعیتی متشکل از نیروها را به صورت مجموعه‌ای گرد هم آورد. مجموعه امری است که همواره در دل آن جنگ و تعارض یافتنی است.

از نظر نیچه، هر مرکز، هر تمرکز معنایی، افسانه‌ای بیش نیست، یا دست‌بالا موازنه‌ی قدرت‌های موقت و گذرایی است که مدام دگرگون می‌شود. مفهوم‌هایی چون بنیاد و سوژه متافیزیکی‌اند، و باید کنار گذاشته شوند. نه بنیادی در کار است و نه سوژه‌ی مطلقی. نیچه به جای آن‌ها با آشوب به عنوان امر موجود سروکار داشت. آن‌چه هایدگر به عنوان «محاسبه‌گری ارزش‌ها» مطرح کرده، مساله‌ی پیچیده‌ی ارزیابی چشم‌اندازها را در فلسفه‌ی نیچه پیش می‌کشد. از نظر هایدگر محاسبه‌گری، ارزش‌آفرینی، یا ارزش‌گذاری فقط به این معناست که خرد مدرن هستندگان را اندازه‌گیری و محاسبه می‌کند، و همه چیز در برابر سوژه یا داور نهایی قرار می‌گیرند. از این‌رو، اندیشه‌ی محاسبه‌گر همان خردی است که هرگز خرد را زیر سئوال نخواهد برد، و در مورد منطق بازنمایی نخواهد پرسید. هایدگر ارزش‌ها را «محصول‌های بازنمایی‌شده» می‌خواند. ارزش‌ها پدید می‌آیند، و محاسبه می‌شوند تا با خواست بخوانند. منش خردباورانه‌ی محاسبه‌گری از نظر هایدگر نمایان‌گر فراموشی هستی است. اما چگونه می‌توان با اطمینان پذیرفت که درک نیچه از ارزش‌ها هم‌چون تاویل‌ها، می‌تواند به بازنمود خردباورانه کاهش یابد؟ مگر نیچه کم با سنت خردباورانه‌ای جنگیده بود که محاسبه‌گری را پیش می‌کشید؟ گسست نیچه از خردباوری امری است که دیگر کوشش در اثبات آن کاری زائد به نظر می‌آید. نیچه نشان داده بود که هیچ گونه خردباوری‌ای، از سنت‌های آشنای فلسفی تا خردباوری تکنولوژیک، نمی‌توانند پاسخی نهایی و بازنمایی‌ای کامل باشند، زیرا هیچ تاویلی توجیه نهایی‌ای را نمی‌یابد که

خود را بر حق و تاویلی دیگر را نادرست معرفی کند. آن الگویی که نیچه برای روشن‌کردن خصلت‌نمایی تاویل‌ها به کار می‌برد، هرگز نمی‌تواند درمورد خردباوری تکنولوژیک که به ضرورت باید نامبهم باشد، به کار برود.

فصل ۹

نیهیلیسم

۱. نیهیلیسم در تاریخ هستی

عنوان درس‌هایی که هایدگر در ۱۹۴۰ آغاز کرد و تا دو سال بعد آن‌ها را ادامه داد «نیهیلیسم اروپایی» بود. این متن با بازنگری‌هایی در مجلد چهارم کتاب **نیچه** منتشر شد. مطالب این درس‌ها را می‌توان به چهار بخش متفاوت تقسیم کرد. بخش نخست مقدماتی است و در حکم ورود به مبحث نیهیلیسم است چنان که نیچه درک می‌کرد، و چنان که مفهوم نیستی به ما امکان می‌دهد تا به آن راه یابیم. بندهای ۱ تا ۶ متن منتشرشده به این بخش اختصاص دارد، و در آن تعریف نیچه از نیهیلیسم (بند ۱)، کوشش برای ارائه‌ی تعریفی دیگر از نیهیلیسم براساس فهم هایدگر از نیستی (بند ۳)، درک نیچه از کیهان‌شناسی و روان‌شناسی (بند ۴)، و نسبت نیهیلیسم با مساله‌ی ارزش‌ها (بند ۶)، آمده‌اند. بخش دوم که بخش اصلی بحث هایدگر است به رابطه‌ی میان نیهیلیسم با انسان‌گرایی در بحث نیچه اختصاص دارد (بندهای ۷ تا بند ۲۱). مباحثی کلیدی چون فهم از انسان در تاریخ متافیزیک (بند ۷)، نیهیلیسم و تاریخ (بند ۹)، ارزش‌ها و خواستِ قدرت (بند ۱۰)، تاویل اخلاقی نیچه از متافیزیک (بند ۱۲)، و برداشت

پروتاگوراس از انسان (بند ۱۴)، سوژه از نظر دکارت و انتقاد نیچه به آن (بندهای ۱۵ تا ۲۰)، ارتباط برداشت از حقیقت به انسان‌گرایی (بند ۲۱) مطرح شده‌اند. بخش سوم درباره‌ی پایانِ متافیزیک است (بندهای ۲۲ تا ۲۸). بحثی موجز و دقیق از پایان متافیزیک (بند ۲۲) هم‌راه می‌شود با ادراک متافیزیکی از هستی. اساس انتقاد هایدگر به مفاهیم ایده، سوژه، امر پیشاتجربی، و باور او به نادرستی هر بحثی که تفاوت هستی‌شناسانه را از قلم بیندازد، در این بندها آمده‌اند. سرانجام بخش چهارم درباره‌ی «مغاک» است، و بحث آن در اساس یکسر همانند بحث ***ادای سهمی به فلسفه*** است، و فقط در یک بند یعنی بند آخر (بند ۲۹) آمده است. این درس‌ها که با متن «تعیّن نیهیلیسم در پیکر تاریخ هستی» یعنی متن درس‌های دیگری که پس از آن‌ها ارائه شده بودند، کامل می‌شوند، از جمله مهم‌ترین نوشته‌های هایدگر درباره‌ی نیهیلیسم‌اند، و بیشتر متوجه بحث نیچه و ارتباط آن با تاریخ متافیزیک هستند. نوشته‌های بعدی هایدگر، به ویژه نوشته‌های او درباره‌ی تکنولوژی، جنبه‌ای دیگر از کار او را در مورد نیهیلیسم نشان می‌دهند. این نوشته‌ها هم‌چون ***ادای سهمی به فلسفه*** نمایان‌گر فهم خود هایدگر از نیهیلیسم هم‌چون دوران کنونی تاریخ متافیزیک هستند. این مفهومی جامع‌تر از نیهیلیسم است که با تاریخ هستی دانسته می‌شود.

۲. نیهیلیسم یعنی چه؟

واژه‌ی Nihilismus که نیچه و هایدگر به کار برده‌اند، از واژه‌ی لاتین nihil به معنای «هیچ چیز» آمده، و شاید بتوان آن را به «هیچ‌انگاری»، یا «نیست‌انگاری» ترجمه کرد. مقصود از آن یک بیان فلسفی نیست که برای مثال ادعا داشته باشد که «هیچ» وجود دارد. مقصودش بیشتر روشن کردن نسبت هستنده با ارزش‌هاست، و ادعایی است دال بر این که هیچ ارزش توجیه‌کننده‌ی هستنده یافت نمی‌شود. کسی که ارزشی دینی، اخلاقی، یا آیینی و سنتی را قبول نداشته باشد، بنا به برداشتی که در سده‌ی نوزدهم

رایج بود، یک نیهیلیست خوانده می‌شد. ایوان کارامازف شخصیت رمان *برادران کارامازف* داستایفسکی که اعلام می‌کرد هرگاه خدا وجود نداشته باشد هر کاری مجاز است، بیانی از نیهیلیسم را ارائه می‌کرد.

مشهور است که اصطلاح «نیهیلیسم» را به معنایی فلسفی، برای نخستین بار یاکوبی به کار برده بود. او در نامه‌ای به فیشته در ۱۷۹۹ هشدار داده بود که ایدئالیسم فلسفی گونه‌ای منش نیهیلیستی دارد. یعنی دیگر به چیزی بیرون ذهن وابسته نیست. جلوتر از این نامه بحث خواهم کرد. ژان پل اندیش‌مند رمانتیک هم زمانی که شعر رمانتیک را «نیهیلیستی» می‌خواند، باز به این نکته که این نوع از شعر از واقعیتی بیرون خود هم‌چون عنصر توجیه‌کننده بهره نمی‌برد، اشاره داشت. واژه‌ی «نیهیلیسم» در کلام بازارف شخصیت اصلی رمان *پدران و پسران* تورگنیف هم جاری شد. او که فقط به علم باور داشت، و پیرو فلسفه‌ی تجربی بود، معنایی خاص از نیهیلیسم را پیش می‌کشید. جز آن‌چه به ادراک حسی درمی‌آید هر زاده‌ی فهم و تخیل ما می‌تواند ما را گمراه کند. هیچ چیز جز امر محسوس وجود ندارد. این ماتریالیست جزم‌گرا، فقط به این معنا خود را نیهیلیست می‌خواند. آشکارا از نظر دیگران، و از جمله خود تورگنیف، نیهیلیسم معنا و منشی اجتماعی هم داشت. کسی که اقتدار سنت و دین و اخلاق را منکر شود، نیهیلیست است.

هایدگر «نیهیلیسم» را یکی از پنج مفهوم کلیدی در اندیشه‌ی نیچه می‌داند (ن.۳:۲۵۵-۱۸۵). چهارتای دیگر عبارت‌اند از «خواستِ قدرت»، «بازگشت جاودانی همان که هست»، «ابرانسان»، و «عدالت یا بازارزش‌گذاری ارزش‌ها». نیچه نگاهی دقیق به نیهیلیسم داشت و از آن هم‌چون موقعیتی تاریخی یاد می‌کرد. از نظر او نیهیلیسم یک «جنبش اجتماعی و فرهنگی» است که در جریان «تاریخ غرب» پیش آمده است. این نقطه‌ی شروع درستی در بحث است که هایدگر نیز هم‌راهی و هم‌نظری خود را با آن اعلام کرده است. کلامی از نیچه که حکم اصلی او را درمورد نیهیلیسم

خلاصه می‌کند در *دانش شاد* و **چنین گفت زرتشت** آمده است: خدا مرده است. این بیان کفرآمیز، از بی‌خدایی دوران مدرن خبر می‌آورد. خدای مسیحی (این سرچشمه‌ی نهایی ارزش‌ها) قدرت خود را بر هستندگان و سرنوشت افراد از دست داده است. انسان مدرن در جریان تحول مدرنیته دیگر نیازی به او ندید، و قدرت او را به نیروی خرد خویش انتقال داد. این انسان هر نیروی استعلایی را از آن خویش دانست، به این نتیجه رسید که با توجه به زندگی راستین و فعال و اجتماعی‌اش قادر به وضع قوانین هم‌خوان با این زندگی هست، و دیگر نیازی به خدا، و حکم‌های او، و کلام مقدس در کتاب‌های دینی ندارد. برای این انسان مدرن تمام ارزش‌های مقدس که زمانی در مورد درستی و کارآیی آن‌ها تردید نبود، دیگر از بین رفته‌اند. به قول نیچه تمام ارزش‌ها از جمله والاترین ارزش‌ها بی‌ارزش شده‌اند، و دیگر روزگار افول و شکست ارزش‌های کلی و جهان‌شمول رسیده است.[1] جهان دیگر دارای معنا و هدف نیست. حتی منش یکه و متحدی هم ندارد. یک جهان راستین وجود ندارد که یک معنا و یک نظام ارزشی با آن هم‌راه شود. دیگر مجموعه‌ای از هستندگان آفریننده‌ی ارزش‌های مسلط نیستند. اکنون روشن شده که شیوه‌ی رویارویی انسان با هستندگان تعیین‌کننده‌ی ارزش‌های مورد قبول او بوده، و زمانه‌ی بی‌ارزش شدن‌ها رسیده است. اکنون که انسان خدا را کشته، و به خرد خویش متکی شده، می‌توان دید که ارزش‌ها همه آفریده‌ی نیازها و خواست‌های گذشته بوده‌اند، و بیهوده به عنوان ارزش‌هایی جاودانی و مقتدر انگاشته می‌شدند. پس می‌توان تاریخ نیهیلیسم را عقب‌تر هم برد. سرآغاز آن دیگر روزی نیست که خدا کشته شد، بل روزی است که ارزشی ناشی از یک چشم‌انداز خاص، و متکی به خواستِ قدرتی

---

1. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, new York, 1968, pp.95-111.

مشخص خود را هم‌چون ارزشی برای تمام دوران‌ها نمایاند. علت نیهیلیسم و در نتیجه سرآغاز تاریخی آن دور است. اخلاق مسیحی و حتی دورتر از آن سرچشمه‌ی این اخلاق یعنی افلاطون‌گرایی باید آغاز نیهیلیسم محسوب شوند. آرمان‌های فراطبیعی، و به اصطلاح جاودانی چون حقیقت، نیکی، خوشبختی، زیبایی که به ظاهر در خود دارای ارزش هستند، از جمله دستاوردهای این نیهیلیسم‌اند. این‌ها در خود پوک و میان‌تهی‌اند، اما بسیار عمیق‌اند، و دارای معناهای پنهان شده‌اند. اکنون که همه‌شان به عنوان ارزش‌های مسلط در عمل پوچ و بی‌ارزش شده‌اند، نیهیلیسم خود را نمایان می‌کند. این هم نتیجه‌ی هوشمندانه‌ای است که نیچه ارائه کرده است. نیهیلیسم فقط یک مرحله‌ی تاریخی در اندیشه‌ی غربی نیست، بل تاریخی پنهان دارد که در زیر پوسته‌ی تاریخ غرب جریان داشته، و اکنون آشکار شده است. انگار زخمی دهان گشوده و هرچه زیر پوست در جریان بود، آشکار شده است.

هیوم چیزی از این جریان درونی و پنهانی را حس کرده و دانسته بود که ارزش‌های به ظاهر جهان‌شمول و جاودانی نقصان دارند. نیچه، پس از او نکته را دانست و خواست که «بر نیهیلیسم چیره شود»، و ارزش‌هایی تازه بیافرینند. او این ارزش‌های جدید را جهان‌شمول و کامل دانست. هایدگر می‌پرسد که آیا این خواست ارزش‌های کامل خود بیان نیهیلیسم نیست؟ نیچه که بی‌حاصلی ارزش‌های قدیم را اثبات کرد، چگونه خود به دام «باز ارزش‌گذاری» (umwertung der Werte) افتاد؟ نیچه شاید متوجه این نکته بود که می‌توان با همان روحیه‌ی نه‌گویانه‌ی او به آری‌گویی‌اش پاسخ داد. درنتیجه، با رندی از «نیهیلیسم فعال» یاد می‌کرد. چنین نیست که ما به گونه‌ای منفعل و پذیرا هر چیزی را بپذیریم. ما «حقیقتِ متعلق به خودمان» را می‌سازیم (ن.۴:۴۵۵ب). این باز ارزش‌گذاری به سادگی به معنای پاک کردن ارزش‌های قدیم و بازنگاری ارزش‌هایی تازه نیست. این‌جا چیزی جای چیز دیگر نمی‌نشیند. خود مفهوم «به جای» محو شده

است. دیگر جهان واقعی‌ای برای ارزش‌ها وجود ندارد که ارزش‌ها در آن «جای گیرند». ارزش‌های جدید دیگر از بهشت و از سوی خدا نمی‌آیند، آن‌ها از زندگی ناشی می‌شوند، یعنی محصول تاویل‌های هستندگان و تاویل‌های از هستندگان هستند. این‌سان، نیچه هم‌چنان در زندان هستندگان باقی ماند. او از خود نپرسید که اگر ارزش‌ها فقط ناشی از زندگی و تاویل هستندگان باشند، چه دلیلی دارد که همان بازی قدیم تکرار نشود. نیچه متافیزیک قدیم را رد کرد تا متافیزیک جدید را بیافریند. او هستندگان را هم‌چون خواستِ قدرت معرفی کرد. قدرتی که خواهان افزایش است. این‌سان قدرت باید هدفی خارجی داشته باشد. نیچه اشاره‌ای به این هدف ندارد. به گفته‌ی هایدگر از نظر نیچه قدرت گرد خود می‌چرخد، و از این‌جا بازگشت جاودانی همان که هست شکل می‌گیرد. اکنون، بازارزش‌گذاری ارزش‌ها نه فقط به این معناست که قدرت به عنوان والاترین ارزش‌ها تثبیت شده، بل به این معنا هم هست که قدرت، ارزش‌ها را تعیین و برقرار می‌کند. خواستِ قدرت خواست نیروی ارزش‌گذاری بنیادین است، و ابرانسان شکل والای آن است (ن-۴:۹). گوهر ابرانسان فراتر رفتن از انسان موجود است. به همان شکل که قدرت همواره از خود فراتر می‌رود. اگر ابرانسان نامتعیّن می‌نماید به این دلیل است که قدرت خام تعیین‌ناپذیر است. اگر انسان هدفی داشته باشد جز سالاری بی قید و شرط بر زمین نیست. این‌سان، ابرانسان همان سوژه‌ی دکارتی است که با قدرت تعیین و تعریف می‌شود.

به همین دلیل، نیچه در پیکارش با نیهیلیسم پیروز نشد. نیهیلیسم رها کردن و از یاد بردن هستی به طور کامل است. نیهیلیسم یعنی قبول این که هیچ امری به عنوان هستی وجود ندارد. گوهر نیهیلیسم امری تاریخی است، تاریخی که در آن هیچ جایی برای هستی وجود نداشته باشد (ن-۴:۲۰۰، اس:۹۶). یگانه راه پیکار با نیهیلیسم و امکان چیرگی بر آن شناسایی هستی است. نخستین بحث دقیق هایدگر از نیهیلیسم در ***درآمدی***

به **متافیزیک** آمده است: «اما نیهیلیسم اصیل کجا کار می‌کند؟ آن‌جا که [مردم] به هستندگان آشنا متوسل می‌شوند و باور می‌آورند که همین هستندگان بسنده‌اند، و درنتیجه هستی را هم‌چون هستندگان به حساب می‌آورند، زیرا هستندگان آن‌هایند که هستند. اما با این عمل آنان مساله‌ی هستی را منکر می‌شوند و هستی را به سان نیستی، و آن‌چه هست چنان که گوهر است، می‌شناسند» (دم:۲۰۳). درنظر گرفتن هستندگان، و فراموش کردن هستی، نیهیلیسم است. نیچه دل‌مشغول هستندگان خود تابع نیهیلیسم شد. او حتی به یک معنا کار را از قبل هم دشوارتر کرد، زیرا هستی را هم‌چون ارزش مطرح کرد. هستی فقط ابزاری در بازی خواستِ قدرت دانسته شد. نیچه درگیر بازی با نیهیلیسم دیگر توانایی شناسایی آن را از دست داد. این منش نیهیلیسم است که ماهیت خود را پنهان می‌دارد، و خود را به شکل‌هایی دیگرگونه نمایان می‌کند: «زیان‌آورترین شکل نیهیلیسم، در خود را مسیحی نمایاندن، و در ادعای این که من مسیحی‌ترین در میان مسیحیان هستم، نمایان می‌شود. مخاطرات این نیهیلیسم در این واقعیت نهفته که به طور کامل خودش را پنهان می‌کند، و در بدترین شکل می‌پوشاند (برای نمونه در بلشویسم). اما گوهر نیهیلیسم چندان ژرف است (زیرا به حقیقت هستی و تصمیم‌گرفتن در مورد آن می‌رسد) که به دقت همین شکل‌های منحرف قادرند و باید که به آن تعلق گیرند» (اس:۹۷). نیهیلیسم از راه مورد نظر نیچه از میان رفتنی نیست. کوشش در این راه، به این معناست که «انسان از منابع اصلی خویش، علیه خویشتن بودن، بجنگد». انسان جایی که اطمینان می‌یابد که بر هستی مسلط است، در شرایط پیروی از هستی می‌زید. انسان در اساس، آن اقامت‌گاهی است که هستی برای خود فراهم آورده است. هستی از راه گوهر بخشیدن به انسان چنین می‌کند (ن-۴:۲۲۴-۲۲۳). هستی بازیچه‌ی انسان نیست. ما نمی‌توانیم هستی را مجبور کنیم، فقط می‌توانیم منتظر یا آماده‌ی ظهورش باقی بمانیم.

۳. پیشینه‌ی مفهوم نیهیلیسم

گیلسپای در کتاب *نیهیلیسم پیش از نیچه* سابقه‌ی مفهوم نیهیلیسم را به سده‌های میانه می‌کشاند. به گمان او مفهوم نیچه‌ای «مرگ خدا»، و طرح جهانی رها از ارزش‌ها، به ناتوانی یزدان‌شناسانی که در آن سده‌ها می‌زیستند، بازمی‌گردد که موفق به تدوین اراده‌ی الاهی نبودند، و درنتیجه از خدا هم‌چون deus absconditus یاد می‌کردند. او در اندیشه‌های نومینالیستی عارفانی که معترف بودند توانایی درک خدا را ندارند نخستین رگه‌های جهانی بدون خدا، و درنتیجه (ناخواسته برای آن عارفان) جهانی تنها استوار به خرد آدمی را پیدا می‌کند. تفاوت نیچه با آن عارفان در این است که او می‌بیند که انسان توانایی درک نتایجی را هم که از عمل و خرد خودش به بار آمده‌اند، ندارد. در این مورد هم به گمان گیلسپای نیهیلیسم نیچه‌ای بی‌سابقه نیست، و می‌توان رگه‌ی بحث را در نوشته‌های فیشته یافت. نیچه در مردود دانستن ناامیدی شوپنهاوری ناآگاهانه به اندیشه‌های فیشته پناه برده بود. اما نکته این‌جاست که اندیشه‌های فیشته راه‌حل درستی را پیش نمی‌کشیدند. راه‌حل فیشته‌ای نمی‌توانست جز پا پس کشیدن از اراده و خواست باشد. چنین نتیجه‌ای برای نیچه که شورمندانه خواهان چیرگی بر نیهیلیسم بود پذیرفتنی نبود. جهانی عاری از ارزش‌ها که حتی مفهوم خواست را هم نابود می‌کند، فقط راه را بر مفهومی تازه از خواست در قالب‌هایی تازه می‌گشاید. ابرانسان خواست را درمی‌یابد، و با آن می‌زید، و به خواستِ قدرت تحقق می‌دهد. راه چیرگی بر نیهیلیسم نه کشف ارزش‌ها بل ابداع یا بازآفرینی یا باز ارزش‌گذاری ارزش‌هاست.[1]

---

1. M. A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, The university of Chicago Press, 1996.

از نظر هایدگر هرچند نخستین جوانه‌های نیهیلیسم با پیدایش مفهوم ایده مطرح شده، اما فهم نیهیلیسم پیشینه‌ی طولانی‌ای ندارد، و خود این اصطلاح به معنایی فلسفی به سال ۱۷۹۹ پدید آمد، در زمانی که یاکوبی آن را در نامه‌ای به فیشته به کار برد. او گفته بود که فیشته چیز در خود کانتی را مطلق کرده، و به ایدئالیسمی مطلق رسیده که در آن «من» دیگر هستنده‌ای در خود بسنده است، و راهی به شناخت چیزها، و در واقع نیازی به این شناخت نیز ندارد. دیدگاه شلینگ به این معنا نیهیلیستی است که به وجودِ هیچ یا نیستی باور دارد. خود «من» چنان که شلینگ پیش می‌کشد، هیچ نیست مگر «تخیّل ناب». در نتیجه یاکوبی نوشت: «اگر آن امر والایی که من در موردش تعمق می‌کنم، و آن‌چه من می‌توانم درباره‌اش تعمق کنم، چیزی جز «منِ» تهی، ناب، و برهنه نباشد که دارای استقلال و آزادی خویش است، آن گاه تعمقِ در خودِ خردگرایانه، و خردگرایی در کل، برای من آفتی بیش نخواهد بود که وجود خود را به آن محکوم خواهم کرد».[1] در نتیجه، یاکوبی مونیسم فیشته را (که آن را «اسپینوزاباوری باژگونه» نامیده) رد می‌کند، و به دفاع از دوالیسم می‌پردازد. هرچند اعتراف می‌کند که هدف و روش او در این مورد «غیرفلسفی» است. او می‌داند که دیگر گام از فلسفه و علم به بیرون نهاده است، و حتی اعلام می‌کند که این شاخه‌های دانایی انسانی در خود به جایی نمی‌رسند. یاکوبی برای اندیشه‌های خویش سرچشمه‌ای هم می‌یابد، و به نقادی پاسکال به دکارت اشاره می‌کند. اگر خردباوری در خود مطرح باشد باید اعتراف کرد که «نیهیلیستی» است. فیشته که هیچ چیزی را بیرون از «من» نمی‌یابد، نگرشی نیهیلیستی را دنبال می‌کند. در مقابل، او از دو عنصر خردگرایی و ایمان یاد می‌کند، و می‌نویسد که

---

1. F. H. Jacobi, "Open Letter to Fichte", E. Behler ed, *Philosophy of German Idealism*, New York, 1987, P.135.

هرچند خدا گوهر و سرچشمه‌ی خرد است، اما خرد در خود قادر به نمایان کردن این واقعیت نیست. درنتیجه به گمان یاکوبی ما در مقابل یک گزینش مهم قرار گرفته‌ایم: «یا هیچ چیز و یا قبول خدا».[1] همین که می‌خواهیم هیچ چیز را بپذیریم ناچار می‌شویم که خودمان را به جای خدا قرار دهیم. در نیهیلیسم، انسان خود را خدا می‌پندارد. چون به فهم هایدگر از نیهیلیسم دقت کنیم متوجه می‌شویم که تا چه حد با این عبارت آخر هم‌نظرست.[2]

نگرش پاسکال‌گونه‌ی یاکوبی حدود نیم سده‌ی بعد مورد انتقاد ماکس اشتایرنر قرار گرفت. او در کتاب ***فرد و خویشتن او*** نوشت که «آن‌چه دیگران نیهیلیسم نامیده‌اند» جز راه آزادی نیست: «اگر من هیچ باشم، این به معنای تهی‌بودن نیست، بل من یک تهی آفریننده‌ام (schöpferische Nichts)، آن هیچ‌ام که از دل آن من خودم به عنوان آفریننده، همه چیز را می‌سازم».[3] اشتایرنر با تکیه به نقادی هگل و به ویژه فویرباخ به آگاهی دینی می‌پرسد: «اما انسان چیست؟»، و درباره‌ی انسان همان برداشت دینی درمورد خدا را تکرار می‌کند: علتِ درخود. اما انسان در چنین موقعیتی باید بتواند همه چیز از جمله کشتن و خودکشی را هم تجربه کند. کیریلف داستایفسکی حق داشت که می‌گفت «هر آن کس که خواهان آزادی تام باشد، باید دل آن را داشته باشد که خودش را بکشد. هر آن کس که شهامت خودکشی را داشته باشد، راز فریب‌کاری را درخواهد یافت. غیر از این آزادی‌ای وجود ندارد. همین است و فراتر از این چیزی نیست. آن کس که شجاعت خودکشی را بیابد خداست. ولی هر کسی

---

1. *ibid*, p.138.

2. S. Critchley, *Very Little ... Almost Nothing, Death, Philosophy, Literature*, London, 1997.

3. M. Sirner, *The Ego and Its Own*, ed. D. leopold. Cambridge University Press, 1995, p.7.

می‌تواند چنین کند، پس خدایی در میان نیست، هیچ چیز نیست.[۱] پیش‌تر کیریلف شرح داده که مرگ، دردناک نیست، بل زندگی دردناک است. مرگ هم‌چون سنگی عظیم است که به سرعت به همه چیز خاتمه می‌دهد. زندگی اما، ترس از این سنگ است. خدا رنج‌های ناشی از ترس از سنگ است. کسی که به رنج پایان دهد و مرگ را برگزیند آزادی را برگزیده است. داستایفسکی گفته که «آزادی کامل روزی به دست می‌آید که زیستن یا نبودن برابر دانسته شود. این هدف نهایی است». کسی که آزادی یا مرگ را برگزیند و زندگی را به مرگ ترجیح ندهد خداست. میلیون‌ها نفر خود را کشته‌اند اما آن کسی که خود را بکشد تا ترس را کشته باشد، خداست. داستایفسکی در *خاطرات یک نویسنده* نیز تاکید دارد که همین که انسانی خودش را بالاتر از حد رمه قرار دهد، آن‌گاه والاترین فکر وجود انسانی به طور مطلق اهمیت می‌یابد: ایمان به جاودانگی و ایمان به جاودانگیِ روح.[۲] بدون ایمان به جاودانگی، نیهیلیسم ظهور می‌کند. چنان که در میان روس‌های دهه‌ی ۱۸۶۰ ظهور کرد. اگر جاودانگی نباشد خدا نیست. چرا باید مصیبت‌های زندگی در این جهان را تحمل کنیم وقتی خدایی نیست و هیچ چیز با هیچ چیز تفاوت ندارد؟ کیریلف بی‌خدا سر آن دارد که کتابی درباره‌ی این موضوع بنویسد که چرا مردم خودکشی نمی‌کنند.

نیچه که از «نیهیلیسم به سیاق پترزبورگ» به خوبی باخبر بود،[۳] مخاطرات آن را هم می‌شناخت. ما امروز تجربه‌ای تاریخی از این مخاطرات را در پیکر گولاگ شناخته‌ایم. داستایفسکی اما پیشاپیش در «مفتش اعظم» *برادران کارامازف* چنان تجربه‌ای را شرح داده بود. در میان روس‌ها شکل‌های گوناگون فهم و بحث از نیهیلیسم را می‌شد یافت.

---

۱. ف. داستایفسکی، *تسخیرشدگان (جن‌زدگان)*، ترجمه‌ی ع. خبره‌زاده، تهران، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۱۸۱.

2. F. Dodtoevsky, *The Diary of a Writer*, trans. B. Brasol, New York, 1954, p.541.

3. F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann. New york. 1974, p.289.

چرنیشفسکی ارزش‌های زیبایی‌شناسانه را هیچ دانست و استدلال کرد که هنر بیان برخی از مفاهیم مطلق درباره‌ی زیبایی نیست، بل فقط بیان‌گر منافع مادی طبقاتی معین است. او در واقع آن‌چه را که تورگنیف Nigilizm می‌نامید، پیش کشیده بود. باکونین در نقادی آنارشیستی‌اش از دولت و انکار هر منش مقدس که هگل به دولت نسبت می‌داد، و نیز نچایف در ستایش پرشورش از ژاکوبن‌گرایی (که درآمدی بود بر بلشویسم و گولاگ)، بی آن که بدانند در حال کشف نیهیلیسم بودند. برای روس‌هایی دیگر نیهیلیسم بیان شک‌آوری رادیکال بود. جدا از ادعای بازارف *پدران و پسران*، و جدا از آن گونه که بازارف خود را می‌شناخت، یا می‌شناساند، او به این دلیل نیهیلیست بود که نگرش لیبرال، اصلاح‌طلب، و اروپایی پدران را رد می‌کرد اما در همین حال نگرش پوزیتیویستی و سودطلب و رادیکال و ناسیونالیستی پسران را هم بی‌ارزش می‌یافت. بازارف می‌گفت: «ما بنای کار خود را به آن‌چه مفید می‌شناسیم می‌گذاریم... این روزها مفیدترین چیزی که می‌توانیم اجام دهیم انکارست. پس ما انکار می‌کنیم»، و به تاکید می‌افزود: «همه چیز را انکار می‌کنیم».[1]

مرور این برداشت‌های از نیهیلیسم اروپایی نشان می‌دهد که منش اجتماعی و تاریخی نیهیلیسم نکته‌ای مهم است که در هر بحثی از نیهیلیسم خود را تحمیل می‌کند. مدرنیته پسادینی هست اما پسامتافیزیکی نیست. همواره آماده است که بتواند بنیادی غیردینی اما متافیزیکی برای کنش‌ها و اندیشه‌های انسانی بسازد، و این کار را از راه آن‌چه نیچه «واژه‌های بزرگ» نامیده، انجام می‌دهد.[2] این واژه‌ها در خرد استعلایی، اعلام ارزش‌های آزادی و برابری، و اعلام حقوق بشر، عدالت، و غیره نمایان می‌شوند. این‌ها حتی ارزش‌هایی انقلابی و هم‌چون انکار اثباتی

---

۱. ا. تورگنیف، *پدران و پسران*، ترجمه‌ی م. آهی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۵۶و ص۱۰۲.
2. Nietzsche, *The Will to Power*, p.50.

شکل موجود زندگی به نظر می‌آیند. نیهیلیسم این‌گونه، فراشد پیگیر بی‌ارزش شدن چنین ارزش‌هایی است. ارزش‌های مدرن روشن‌گری با قاعده‌های اخلاقی و اجتماعی گذشته نمی‌خواند، و نتوانست تمامیّتی عقلانی و اسطوره‌ای بسازد. ارزش‌های اخلاقی روشن‌گری هر گونه تاثیرگذاری و هر نوع ارتباط با پراکسیس اجتماعی را از کف داده‌اند. این اساس نقادی هگل به کانت، و نقادی مارکس به هگل را ساخته است. ارزش‌های اخلاقی روشن‌گری یا بورژوایی نه فقط با پراکسیس اجتماعی هم‌خوانی ندارند، بل حتی آن پراکسیس را از شکل انداخته‌اند. همه چیز در پیکر «بخردانه نمودن» (به قول ماکس وبر) یا «سرمایه‌دارانه نمودن» (به قول مارکس) جلوه یافته‌اند. همان که آدورنو و هورکهایمر از آن با عنوان «خرد ابزاری» یاد کردند. این‌سان، میان برداشت هایدگر و برداشت متفکرانی چون آدورنو و هورکهایمر نزدیکی‌ای ایجاد می‌شود. رویارویی با نیهیلیسم برای همه‌ی این متفکران، مساله‌ی فهم این نکته و تلاش در رد آن است که ارزش‌های روشن‌گری پراکسیس اجتماعی را از شکل می‌اندازند، و این رویارویی فقط در قلمرو سخن فلسفی روی نداده است. نیچه، مارکس، آدورنو، و هایدگر به زبان‌های مختلف در این مورد هم‌نظرند که فلسفه با آن نیروهایی که سازنده‌ی نیهیلیسم هستند، هم‌راه و متحد شده است. فلسفه نیهیلیستی است. هایدگر این را به عنوان پیروی فلسفه از نظام و چارچوب و منطق تکنولوژی بیان کرده است. نیچه این را در بازتولید ارزش‌های مسیحی در فلسفه دیده است. به نظر آدورنو هم فلسفه جز سخنی ایدئولوژیک نیست که از تجریدگرایی‌ای شکل گرفته که هم‌خوان است با تجریدگرایی مناسبات اجتماعی شیئی‌شده. به همین دلیل آدورنو با لحنی که با لحنِ بیان هایدگر شباهت دارد، نوشت: «فلسفه ادامه یافته، زیرا زمان تحقق آن گذشته است».[1]

---

1. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, London, 1973, p.3.

مساله‌ی نیهیلیسم تداوم محتوای سخن متافیزیکی پیشانیهیلیستی نیست. بل تداوم متافیزیک است که مفهوم پیشانیهیلیسم را بی‌معنا کرده است. نیهیلیسم بدفهمی‌های بازارف و حتی بی‌ارزش‌شدن‌های نیچه‌ای نیست. نیهیلیسم تمامیّت زندگی در این دوران است. بسیج همگانی‌ای (به بیان ارنست یونگر) است که به نظر نمی‌آید که راه چیرگی بر آن بسیج همگانی دیگری باشد. انقلاب‌های کمونیستی و فاشیستی راه‌حل آن نیستند. هنر و آرمان‌شهرگرایی نیز راه حل‌های آن محسوب نمی‌شوند. به همین شکل، بازگشت به گذشته، سنت، و دین‌های کهن حتی اگر عملی باشد (که نیست چون همواره بازگشت به تاویل‌هایی امروزی از سنت و دین گذشته است) نه فقط راه‌حل نیست، بل هم‌چون آن انقلاب‌ها و زیبایی‌شناسی‌گرایی و آرمان‌شهرنگری خود در دل نیهیلیسم جای می‌گیرد. باید گفت که این همه، در حکم پذیرش انفعالی گذشته هستند.

۴. نیچه و نیهیلیسم

نیچه می‌گفت که نیهیلیسم موقعیتی است که در آن ارزش‌ها (حتی والاترین ارزش‌ها) خود را بی‌ارزش می‌کنند. این حالتی است که «هدف در آن از کف می‌رود»، و «پرسش‌ها و چون و چراها دیگر پاسخی نمی‌یابند».[1] نیهیلیسم درهم شکستن نظام مستقر و قدیم معنایی است. آن‌چه سرچشمه‌ی استعلایی ارزش‌ها شمرده می‌شد، و زندگی با آن معنا می‌یافت، از بین می‌رود، و هر مرجع ارزشی بی‌ارزش می‌شود. نیاز به بازارزش‌گذاری احساس می‌شود. آیا می‌توان گفت که منش تازه‌ی اندیشه‌ی نیچه درمورد نیهیلیسم این است که نباید آن را با بحث‌هایی اجتماعی، سیاسی، شناختی، یا حتی روان‌شناسانه توضیح داد؟ این موقعیتی کلی است که می‌تواند همه‌ی موارد بالا را در بر بگیرد. موقعیتی هستی‌شناسانه مهم‌تر

---

1. Nietzsche, *The Will to Power*, p.9.

و بالاتر از بحث شناختی است. مسیحیت چنین موقعیتی را مستقر می‌کرد. مسیحی در باور خود به شریعت مسیح فقط به پرسش‌هایش در مورد خدا، جهان و غیره پاسخ نمی‌یافت، بل مهم‌تر از همه دلیلی برای ادامه‌ی زندگی پیدا می‌کرد. مساله این‌جاست که امروز اخلاق مسیحی که تاویلی از جهان برای ادامه‌ی زندگی بود، ناکارآ شده است. متافیزیک مسیحی از جهانی حقیقی یاد می‌کرد که در تقابل با جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، قرار داشت. جهان راستین ما که در متن فعلیت‌های آن به سرمی‌بریم در برابر آن جهان آرمانی ناراست دانسته می‌شد. نیهیلیسم نشان می‌دهد که آن جهان آرمانی هم ناراست و غیرحقیقی بود. خواست تاویل جهان بنا به اخلاق مسیحی تبدیل شده به خواست ناحقیقت. اما هنوز باوری به آن جهان وجود دارد زیرا ما نمی‌توانیم بدون آن رویا، یا افسانه، این دنیای شدن‌های مداوم و تبدیل‌های پی در پی را تاب آوریم: «اما همین که آدمی دریابد که چگونه آن جهان فقط برساخته‌ی نیازهای روانی است، و چگونه او به‌هیچ‌رو حقی بر آن جهان ندارد، واپسین شکل نیهیلیسم زاده می‌شود: این شکل دربردارنده‌ی بی‌باوری به هر جهان متافیزیکی است و هرگونه باور به هر جهان راستین را بر خود ممنوع می‌کند. انسان با رسیدن به این مرحله، به واقعیتِ شدن هم‌چون یگانه واقعیت اعتراف می‌کند، بر خویش هرگونه دستیابی پنهانی به دنیاهای پسین و خدایان دروغین را نهی می‌کند، اما نمی‌تواند این جهان را تاب آورد، و نه می‌تواند انکارش کند».[1] انسان نه می‌خواهد زیر بار دروغ برود و نه می‌تواند حقیقت را بشناسد. نه باوری به دنیای فراسوی این جهان دارد، و نه می‌تواند این جهان شدن‌ها را تاب آورد: «هر امر خودخواهانه موجب بیزاری ما می‌شود حتی آن‌جا که درمی‌یابیم خواست آزاد یا «آزادی معقول» ممکن نیست»،[2] و این به همان فراشد انحلال که نیچه از آن یاد می‌کرد منجر خواهد شد. آن‌جا

---

1. *ibid*, p.13.

2. *ibid*, p.11.

می‌فهمیم که تاویل اخلاق مسیحی از جهان، به سوی ناحقیقت بوده است. و چنین واکنش نشان می‌دهیم که در اساس، هستی بی‌معناست. این بی‌معنایی همان نیهیلیسم نیچه‌ای است. این نیهیلیسم خود را به شکل‌های گوناگون نشان می‌دهد. یا در قالب ناامیدی شوپنهاوری، یا در بوداگرایی اروپاییان، یا در آنارشیسم روسی، «که فقط بیان زوال و انحطاط اخلاقی است».[1] حالت دیگر حالتی از رخوت و کسالت است که در عبارت نیچه بیان شده است: «جامعه‌ی مدرن دیگر نیروی دفع کردن ندارد».[2] به گمان نیچه (برخلاف برداشت رایج دوران‌اش) نیهیلیسم نه نفی تاویل اخلاق مسیحی از جهان بل نتیجه‌ی آن بود. نیهیلیسم برآیند و نتیجه‌ی آن همه ارزش‌گذاری‌های اخلاقی بود.

نیهیلیسم جایی روشن می‌شود که آن مقوله‌هایی که ما به یاری آن‌ها می‌کوشیدیم تا به جهان معنا بدهیم، خود بی‌معنا شده‌اند: «باور به مقوله‌های خرد علت نیهیلیسم است».[3] پس، ما برای این که بتوانیم جهان شدن‌ها را تاب آوریم، نیازمند مقوله‌هایی تازه، خردی نو، ارزش‌هایی جدید هستیم. این نتیجه‌ی متافیزیکی‌ای است که نیچه به دست آورد، و هایدگر آن را مورد انتقاد قرار داد. این نتیجه‌ی «آیین رازآمیز بازگشت جاودانی همان که هست» است: «وجود چنان که هست، بی‌معنا و بی‌هدف، بازمی‌گردد، بدون هیچ هدفی یا نیستی‌ای».[4] و نیچه این را «هراس‌انگیزترین شکل یا صورت مساله‌ی نیهیلیسم» خواند. بازگشت جاودانی کوششی است برای اندیشیدن به جهان بدون خدا.[5] چگونه بدون باور به نیرویی که بالای سر جهان ایستاده، می‌توان جهان و زندگی را تاب آورد؟ نیچه نوشته: «برای آن انسان‌هایی که گونه‌ای توجه به من

---

1. *ibid*, p.24.
2. *ibid*, p.32.
3. *ibid*, p.139.
4. *ibid*, p.35.
5. *ibid*, p.36.

دارند، آرزوی رنج، پریشانی، بیماری، بدرفتاری و رنجش می‌کنم. آرزو می‌کنم که آن‌ها با تحقیر خویشتن با شکنجه‌ی بی‌اعتمادی به خویشتن، و با مصیبت شکست‌خوردگان ناآشنا نمانند. من هیچ گونه رحمی به آن‌ها ندارم، زیرا برایشان یگانه چیزی را آرزو می‌کنم که امروز می‌تواند ثابت کند که ارزشی دارند یا نه، و آن آرزو چنین است: تاب آورند».[1]

به گمان نیچه در هر مرحله‌ی زوال و شکست ارزش‌های حاکم، امکان تاریخی ارزش‌یابی تازه‌ای پدید می‌آید. در اوج اقتدار نیهیلیسم اندیشه‌ی ضد نیهیلیستی و ضد متافیزیکی شکل می‌گیرد. نیچه مرحله‌ای از نیهیلیسم را «مرحله‌ی کلاسیک» خوانده بود. مرحله‌ای که کار ویران‌گری ارزش‌ها و هدف‌های مستقر شکل می‌گرفت. این‌جا نیهیلیسم هم‌چون بازارزش‌یابی ارزش‌ها مطرح می‌شد. کاری که در عمل ویرانی ارزش‌های کهن بدون جای‌گزینی ارزش‌هایی تازه بود. ارزش‌گذاری تازه کار نیرویی است که از جایی دیگر، یعنی بیرون از قلمرو اقتدار نیهیلیسم، شکل می‌گیرد. بر اساس این ارزش‌گذاری تازه است که نوری تازه بر همه چیز می‌تابد. نیچه این نور را خواستِ قدرت دانست. خواستی که هستندگان را بازتعریف خواهد کرد. برای نیچه، روشن است که این اصلی استعلایی نیست. مقصود نیچه از خواستِ قدرت خواست افراد و مردمانی فاقد قدرت نیست که خواهان دستیابی به قدرت شده باشند. ما نباید این اصل را به صورت اصلی اخلاقی و فرجام‌شناسانه مطرح کنیم. انگار قدرت هدف اصلی است و باید آن را به چنگ آورد. برعکس، باید خواستِ قدرت را هم‌چون اثبات قدرتی بدانیم که در جریان نبرد شدت می‌یابد. قدرت این‌جا به معنای راهیابی به افزونه‌ی قدرت است. خواستِ قدرت ارزش‌آفرین است. چیزهای بی‌ارزش‌شده را باز ارزش‌مند می‌کند. چون دیگر نیروی استعلایی و خدایی وجود ندارد، برای نخستین بار خود

---

1. *ibid*, p.481.

انسان رها از بازمانده‌های نیروهای استعلایی که بر دوران مدرن حکومت کرده بودند، به خود و زندگی خود معنا خواهد داد. این هم کار ابرانسان است. اما همین‌جا هایدگر مطرح می‌شود: آیا با این ابرانسان حکم قدیمی پروتاگوراسی که انسان معیار نهایی همه چیز است باز زنده نمی‌شود؟ آیا این انسان‌گرایی نیست؟

۵. نیهیلیسم و دوران مدرن

موریس بلانشو نوشته که نیهیلیسم از آن دسته واژه‌هاست که نمی‌تواند معنای خود را ارائه کند. شاید آن‌چه پشت این عنوان پنهان می‌شود گوهر آن باشد که «حرکتی است پنهان‌گر».[1] ویران‌گری «نه»ی کامل است که پشت از میان بردن مخالفان «برای مثال دگراندیشان، یهودیان، کمونیست‌ها و ...» پنهان می‌شود. از نظر هایدگر این نه زمانی «نه»ی کامل خواهد بود که به هستی و مساله‌ی هستی «نه» گفته شود. این که به جایی برسیم که هر مخالف و هر ناقدی را محو کنیم یعنی دیگر هیچ به هستی نمی‌اندیشیم. کسی که پیشرفت تکنولوژیک (یا هر امر دیگری برای نمونه دمکراسی) را چنان قطعی و محکم می‌یابد که پاسخ دادن به ناقدان آن را عملی بیهوده و وقت‌کشی می‌نامد، نیهیلیست است. دشواری افلاطون‌گرایی فقط این نیست که از هستی حرف نمی‌زند، بل هستی را به قلمرو ایده‌ها می‌کشاند تا حرف زدن از آن را کاری بیهوده معرفی کند. این‌سان حقیقت را هم از زندگی می‌گیرد، و به دنیایی دست‌نیافتنی و نشناختنی منتقل می‌کند. هایدگر نیچه را می‌ستاید که سقوط از افلاطون به افلاطون‌گرایی را شناخته بود. در افلاطون‌گرایی بود که بازمانده‌ی بحث از هستی به فراموشی سپرده شد. بعدها، جهان ایده‌ها که هنوز خبری از هستی می‌داد، و اندک نشانی از آن داشت، جهان امور غیرواقعی تاویل شد. جهانی که کانت آن

1. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, 1969, p.590.

را نشناختنی معرفی کرد، و با صراحت حرفی را زد که در نوشته‌های لایب‌نیتس و دکارت در پرده آمده بود. این فیلسوفان، یزدان‌شناسانی بودند که چهره‌ی خود را پشت سیماچه‌ی شناخت‌شناسی پنهان کرده بودند. فیلسوفانی که جهان دیگر را جهان نشناختنی معرفی می‌کنند، نیهیلیست هستند. هایدگر از این نگرش نقادانه‌ی نیچه آغاز کرد و آن را تا حد تمامی تاریخ اندیشه‌ی غربی گسترش داد. برای نیچه مسیحیت، افلاطون‌گرایی مبتذل بود که بنیاد نیهیلیسم را به قلمرو اندیشه‌ی غربی وارد کرده بود. یعنی نفرت از زندگی، شور، شهوت، و شادی را تبلیغ، و بیزاری از دنیا را توجیه کرده بود، و سرانجام نیز همه چیز را به وعده‌ی جهانی دیگر که عدالت، زیبایی، و حقیقت در آن معنا دارند، کاهش داد. هایدگر همین نگرش مسیحی را در تاریخ کلی‌تری قرار داد، تا معلوم شود که دشواری از فراموشی هستی آغاز می‌شود.[1]

نیچه علیه نیهیلیسم، زندگی، رانه‌های شور، خواست، جنگ، و آزادی را قرار داد، و به آفرینش و درنتیجه به هنر پناه برد. هایدگر این بدیل را نپذیرفت. او نشان می‌داد که این روش دفاع از «دنیای واقعی» در برابر «جهان دروغین» خود در بند نیهیلیسم ماندن است. نیچه حق داشت که نیهیلیسم را مشخصه‌ی راستین و بنیادین تاریخ غرب می‌دید، پس چرا این تاریخ را دیرهنگام، یعنی از زمان «آن مرد مصلوب» آغاز می‌کرد؟ و چرا راه چیرگی بر آن را در متافیزیک خواستِ خواست می‌یافت؟ او اگر نیهیلیسم را در دل متافیزیک جای می‌داد (که این یگانه کار درست در این مورد می‌بود)، می‌توانست به دوری از هستی و به فراموشی هستی بیاندیشد. فقط در این حالت، او به خطایی متافیزیکی بود دچار نمی‌آمد. فقدان هر امکان پاسخ به چراها، و هر ملاک برای داوری و ارزش‌گذاری برخلاف پندار نیچه با مسیحیت زاده نشد. تاریخ آن به قدمت تاریخ

1. D. Souche-Dagues, *Nihilismes*, paris, 1996, pp.105-140.

متافیزیک است. پیش از مسیحیت با متافیزیک زاده شد، و همین به مسیحیت امکان و توجیه لازم زندگی‌اش را بخشید. مساله بر سر کشف رگه‌ای اصلی و تعیین‌کننده در تاریخ زندگی و اندیشه‌ی غربی است، و نه بر سر ایده‌هایی یا دستگاهی از ایده‌ها. نیچه چون بحث را کاهش داده بود، راه حلی هم که می‌یافت کاهش‌دهنده بود. او در مقابل بی‌ارزش‌شدن ارزش‌ها از «والاترین ارزش‌ها که در آینده شکل خواهند گرفت» یاد می‌کرد. این آینده، اکنون کجاست؟ در قلمرو ایده‌های افلاطونی؟ این حرکت مخالف یا تقابل‌سازی اکنون چگونه است؟ کجاست که دانسته می‌شود؟ این مخالف‌خوانی، خود در متن امری که ادعای مخالفت با آن را دارد شکل گرفته، و وجود دارد. این چنین اندیشه‌ی چیرگی بر نیهیلیسم، خود نیهیلیستی است. آفریدن ارزش‌های بی‌ارزش‌شدنیِ تازه است.

گذر از نیهیلیسم باید گذر از متافیزیک باشد. تا زمانی که هنوز بحث از هستی هم‌چون زندگی باشد، یا خواستِ قدرت منش اصلی هستنده فرض شود، یا «شدن» هستی را متفاوت و دگرگون کند، ما هنوز در بند متافیزیک مانده‌ایم. ریشه‌ی یکی انگاشتن هستی و خواست به نخستین جوانه‌های ایدئالیسم آلمانی و اندیشه‌ی لایب‌نیتس می‌رسد. نیچه خود را در درون این تاریخ و نه بیرون آن جای داده بود. به همین دلیل به «آرمان تازه» پر و بال می‌داد. مگر نیهیلیسم باور به آرمان‌های تازه نیست؟ چرا «خرد»، «پیشرفت»، «عدالت سوسیالیستی»، «آزادی لیبرالی»، و غیره نیهیلیستی هستند، اما «ابرانسان» نیهیلیستی نیست؟ نیچه با باژگونه کردن شِمای نظام ارزش‌ها آن نظام را از بین نبرد. نیچه انسان‌گرایی را رد نکرد بل حادترین شکل آن یعنی ایمان به ابرانسان را هم‌چون راه‌حل پیشنهاد کرد. او خردباوری را کنار نگذاشت، بل خواستِ قدرت را چون نمونه‌ی عالی آن پیش کشید. با نیچه نیهیلیسم نفی مطلق نشد، بل، تازه، کامل شد. این همه هم‌چون بیان کامل فراموشی هستی ناهم‌خوانی‌ای با ماشینی‌شدن

تکنولوژیک ندارند، بل آن را بیان می‌کنند. اندیشه‌ی نیچه هم رها از ارزش نبود. او نیز گرفتار فلسفه‌های ارزشی یا Wertphilosophien سده‌ی نوزدهمی بود که به فلسفه‌ی سده‌ی بیستم به ارث رسیدند. هایدگر که در نخستین درس‌هایش به این میراث چنان قاطع تاخته بود (م‌آ-۵۷/۵۶:۷۸-۱۳)، و علیه ویندلباند و ریکرت نوشته بود که به آن ارزش‌باوری گرفتار آمده‌اند، و ریشه‌ی آن را به فلسفه‌های شلینگ و کانت و به ویژه فیشته می‌رساند، همواره نگران ظهور «نوفیشته‌گرایی» بود (م‌آ-۵۷/۵۶:۱۴۲). او حتی به جامعه‌شناسی ارزش‌ها که دوست پدیدارشناس‌اش ماکس شلر مطرح کرده بود، هم‌چون بازمانده‌ی فکر سده‌ی پیش تاخته بود. پس، نمی‌توانست با نیچه هم‌راه شود. چگونه بی‌ارزش‌شدن‌ها می‌توانند به بازارزش‌گذاری‌ها منجر شوند، و معنایی تازه از ارزش را پیش بکشند؟ «معنای تازه‌ی ارزش» ادعای بیشتر فیلسوفان گذشته بوده و همیشه هم ادعایی پوچ از کار درآمده است. چرا نیچه خود را استثنایی بر این قاعده پنداشت؟ هرگاه معلوم شود که از همان آغاز تاویل هستی هم‌چون خواستِ قدرت بر پایه‌ی موضع‌های متافیزیک استوار بوده، آن‌گاه این نکته هم معلوم خواهد شد که سرچشمه‌ی بازارزش‌گذاری به هر شکل که مطرح شود، متافیزیکی است. نیچه همان سوژه‌باوری دکارتی را تکرار می‌کرد که ادعای دوری از آن را داشت. دکارت چه می‌گفت جز این که انسان بنیاد محکم و خلل‌ناپذیر تمامی یقین‌هاست؟ نیچه با طرح ابرانسان چه راهی جز این رفت؟ او با طرح خواستِ قدرت و ابرانسان فلسفه را به تمامی تسلیم انسان‌شناسی کرد. سوژه‌ای که باید سالار طبیعت شود، با نیچه غسل تعمید می‌یابد، و نام ابرانسان می‌گیرد.[1] با وجود همه‌ی انتقادهای بالا نباید این نکته را هم از یاد برد که برداشت هایدگر از نیهیلیسم، نتیجه‌ی دقت او به کار نیچه بوده است. درست است که ما

1. C. Rosen, *Nihilism*, Yale University Press, 1969, p.74f.

نمی‌توانیم راه‌حل‌های نیچه و حتی شماری از پیش‌نهاده‌های بحث او را بپذیریم، اما فضیلت او در طرح نیهیلیسم نه هم‌چون جهان‌بینی بل هم‌چون «منطق درونی تاریخ غرب» به جای خود باقی می‌ماند. چگونه توجه نیچه به اکنون و آینده را فراموش کنیم؟ چگونه به این نکته دقت نکنیم که نیچه حتی از «منطق یکسان‌سازی امروزی» یاد کرده، و نشان داده که تمامی تفاوت‌ها در جامعه‌ی نیهیلیستی امروز از بین رفته‌اند، یا در حال از بین رفتن هستند؟

هایدگر نخستین متفکری نبود که به اهمیت اندیشه‌ی نیچه درمورد نیهیلیسم پی برد. هم‌چنین او در میان متفکران آلمانی دورانش یگانه کسی نبود که به نیهیلیسم به معنایی فلسفی (و تاریخی) توجه کرده بود.[1] اما هایدگر نخستین کسی بود که به این مساله از زاویه‌ی انحصاری هستی‌شناسی توجه کرد. نخستین اشاره‌های او به نیهیلیسم، از زاویه‌ی بحث درمورد نیستی مطرح شده‌اند (ن‌ز:۶۹،۲۲۳). از متن ***درآمدی به متافیزیک*** چنین نتیجه می‌شود که هرگاه ما به نیستی بیاندیشیم، همین اندیشه راهنمای ما به طرح مساله‌ی هستی می‌شود. هرگاه به جای نیستی از مرزهای هستی یاد کنیم راهی برای خروج از نیهیلیسم یافته‌ایم. این سرآغاز بحث بود. اما در جدی‌ترین پژوهش‌های هایدگر از مفهوم نیهیلیسم، ما از تمرکز بحث بر «مساله‌ی نیستی» دور می‌شویم. در بررسی‌های پس از دوران دگرگونی، نیهیلیسم به این معناست که ما چندان از هستی دور افتاده‌ایم که حتی فراموش کرده‌ایم که آن را فراموش

---

1. H. Rauschning, *The Revolution of Nihilism*, trans. E. W. Dickes, New York, 1939.

هرمان راشنینگ در فصل نخست کتابش این نکته را پیش کشیده که ناسیونال سوسیالیسم که فاقد آیین سیاسی است راه به سوی نیهیلیسم می‌گشاید. نمونه‌ی دیگر بحث اشمیت در کتاب زیر است:

C. Schmit, *political Romanticism*, trans. g. oaks, MIT Press, 1986.

کرده‌ایم. انسان به هستی وابسته است اما این را نمی‌داند و به این نکته نمی‌اندیشد. این مهم‌ترین علت زوال فکر و ناکامی در طرح‌های انسانی است (دم:۳۷).

۶. هستی‌شناسی و نیهیلیسم

در *هستی و زمان* تاریخ هستی‌شناسی رشته‌ای از باورهای نادرست بود که می‌شد با ویران‌کردن‌شان هسته‌هایی از مساله‌ی هستی را در آن‌ها جدا و برجسته کرد. در اندیشه‌ی نیچه تاریخ هستی‌شناسی تاریخی موجود و در جریان است که در آن اوج‌هایی چون خود اندیشه‌ی نیچه وجود دارد. نیهیلیسم آن فراشد تاریخی‌ای است که چون در آن حاکمیت مفهوم استعلاء به آخر رسیده، تمامی هستندگان ارزش و معنای خود را از دست می‌دهند. نیهیلیسم تاریخ خود هستی است که در آن مرگ خدا معلوم می‌شود. اعلام مرگ خدا در نوشته‌های نیچه اعلام یک آیین بی‌خدایی نیست، بل یک قاعده‌بندی برای تجربه‌ای اصیل از رخدادگی تاریخی مرتبط به تاریخ هستی، در غرب است (م‌آ.۲۳:۱۹۳). مرگ خدا مرگ امر متعالی است. نه فقط خدای یهودی ـ مسیحی بل تمامی خدایان، بت‌ها، آرمان‌ها، هنجارهای اسطوره‌ای، آیینی و اخلاقی، هر کس و هر چیزی که برای هستندگان هنجار، هدف، و معنا می‌ساخت، مرده‌اند. شاید کسانی هنوز به معنویت باور داشته باشند، اما بنا به دیدگاه هایدگری این کار به باور به نور ستاره‌ای می‌ماند که پس از سده‌ها به ما رسیده است ولی خود ستاره از بین رفته است. نیهیلیسم هم‌چون موقعیتی متافیزیکی مرحله‌ی نهایی متافیزیک است. متافیزیک هم‌چون آن ستاره‌ی مرده هنوز نوری را که پیش‌تر فرستاده، نور معرفی می‌کند. اما شیوه‌ی باقی ماندن‌اش هم‌راه است با شکست نیروهای استعلایی، و مرگ ارزش‌ها و هدف‌ها. حتی در حاکمیت نیهیلیسم تکنولوژیک هنوز جای امیدی باقی است. کسانی هنوز امکان دارند که به مرگ هر نیروی استعلایی بیاندیشند. پایان

متافیزیک چونان سرآغاز اندیشیدن به رویدادِ از آنِ خود کننده شکل می‌گیرد.

هایدگر معنای کلام نیچه را که «خدا مرده است» چگونه تاویل می‌کرد؟ تاویل مشهور مرگ خدای مسیحی در دوران مدرن است. کنار رفتن جهان‌بینی دینی، از بین رفتن حکم‌ها و قانون‌های دینی در صحنه‌ی زندگی اجتماعی، سست شدن پایگان کلیسا، قدرت‌یابی خرد انسانی و تنظیم زندگی فردی و اجتماعی بر اساس رهنمودها، حکم‌ها و قانون‌های بخردانه. در یک کلام، آن‌چه پس از نیچه، ماکس وبر آن را با عنوان «افسون‌زدایی» معنا کرد. در قلمرو فرهنگ نیز این مرگ خدای نیچه به معنای تقویت بینش علمی و از بین رفتن نگرش‌های آیینی ـ اسطوره‌ای و مذهبی بود. این تاویل نادرست نیست و بر اساس آن می‌توان گفت که نیچه هیچ دل‌سوزی و حسرتی برای از کف رفتن آن ارزش‌ها، باورها، و جهان‌بینی دینی نداشت، اما چنین می‌اندیشید که اکنون ما با دین تازه‌ای روبرو شده‌ایم، و آن هم «دین خرد» است. تاویل هایدگر با این تاویل رایج تفاوت دارد. به نظر او چنین می‌رسد که نیچه با اعلام مرگ خدا مرگ «قلمرویی فراتر از حس» یعنی گستره‌ی ایده‌ها و آرمان‌ها را اعلام کرده است. مرگ خدای نیچه فراتر از مفهوم خدای مسیحی می‌رود، و به آن‌چه افلاطون جهان راستین معرفی کرده بود، مربوط می‌شود. هایدگر از این نظر نیچه را می‌ستود که با استادی تمام نشان داده بود که چگونه آن قلمرو فراحسی که متافیزیک اعلام می‌کند، خود محصول جهان حسی است، و بر اساس افسانه‌ای خوانده شدن جهان واقعی یعنی حسی، شکل گرفته است. در معنایی هنوز متافیزیکی اعلام نیچه‌ای مرگ خدا یعنی قبول این نکته که قلمرو فراحسی دیگر هیچ گونه قدرت موثری ندارد. اما این هنوز به معنای گسست رادیکال از متافیزیک به معنایی که نیچه افلاطون‌گرایی می‌خواند، نیست. نیچه به گونه‌ای نادرست اطمینان یافته بود که برگرداندن (umkehrung) افلاطون‌گرایی، به معنای برگذشتن و

چیره‌شدن بر آن است. اما هرگونه برگرداندنی از این قماش، درافتادن به دل منطق آن امری است که با آن مخالفت شده، و برای براندازی آن کوشش شده است. درنتیجه، برگرداندن نیچه‌ای تداوم یا نتیجه‌ی افلاطون‌گرایی می‌شود: «نیچه به رغم تمامی برگرداندن‌ها و بازارزش‌گذاری‌های متافیزیکی هنگامی که آن‌چه را که برپاست به سادگی، به طور ناب هستی، یا آن‌چه هست، یا حقیقت می‌خواند، در مسیر ناگسسته‌ی سنت متافیزیکی قرار می‌گیرد» (پ‌ت:۸۴). اندیشه‌ی نیچه پایه در متافیزیک خواستِ قدرت دارد. اگر عقل مدرن به جای خدا نشسته بود برای نیچه خواستِ قدرت به جای عقل مدرن می‌نشیند. درنتیجه، تاویل نیچه هم از نیهیلیسم (بی‌ارزشی همه و حتی والاترین ارزش‌ها)، و هم از راه چیرگی بر نیهیلیسم (بازارزش‌گذاری ارزش‌ها)، تاویلی متافیزیکی است. هایدگر به تلخی می‌پرسد: «اکنون، در روزگار سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای خواستِ قدرت، دورانی که آشکارگی و منش همگانی‌اش خود تبدیل به تابع‌هایی از این خواست شده، هست به چه معناست؟» (پ‌ت:۱۰۲).

هایدگر در نخستین درس‌هایش درمورد نیچه (در ۱۹۳۶)، اشاره‌ای به تصویری دارد که نیچه در ۱۸۸۲ از «دوران ما» ارائه کرده بود، و با تصویری که کیرکه‌گارد از دوران معاصر ترسیم کرده بود، هم‌خوانی داشت. این دورانی است آشفته، که «روزگار یخ‌زدگی» است. در این دوران فقط به دلیل پژواک‌ها و نه قدرت آواهاست که رخدادهایی باعظمت خوانده می‌شوند. هایدگر می‌نویسد که این پژواک‌ها در روزنامه‌ها می‌پیچد (ن-۱:۴۷). هایدگر این همه را با تایید نقل کرده، و با نیچه هم‌نظر است که این دورانِ طرح هدفی نیست که وجود تاریخی مردم یا ملت با آن متحد شود (ن-۱:۱۵۷). در این دوران دیگر هیچ مساله‌ی حاد و همگانی‌ای وجود ندارد (حتی اگر ما در آستانه‌ی جنگی جهانی قرار گرفته باشیم). دیگر معنا و دلالت تامی یافتنی نیست (حتی اگر نیروهای سیاسی، آن را به صورت ادعاهای خویش مطرح کنند). دیگر هیچ چیز

دارای اقتدار و سلطه‌ی مشروع بر ما نیست، و چیزی راهی برای ما نمی‌گشاید، و کسی تعهدی از ما نمی‌طلبد. این است که همه چیز به یکدیگر همانند می‌شوند. هر روز بیش از پیش تفاوت احزاب سیاسی، تفاوت گروه‌های دینی، و حتی تفاوت طرفین یک جنگ با هم‌دیگر کمتر می‌شود. همه چیزها، همه‌ی موارد متفاوت و همه‌ی معناها در یک سطح قرار گرفته‌اند، و امری بزرگ، یا اثرهنری‌ای بزرگ، یا اندیشه‌ای بزرگ مطرح نیست. در این وضعیت چیزها به این دلیل بی‌اهمیت به نظر می‌رسند که «توجه بنیادین» از بین رفته است. دیگر نمی‌توان امری مهم و مشخص یافت که بر آن تکیه کرد، و به آن متعهد شد. دیگر بنیادی برای این تعهد در سراسر جهان وجود ندارد. هرچه فرهنگ مدرن بیشتر مدعی گزینش فردی و آزادی فردی شده، بیشتر این‌ها از بین رفته‌اند. تعهد به امری، یا عشق به چیزی یا کسی، بی‌اهمیت و حتی ابلهانه تلقی می‌شود. دیگر خدایان، قهرمانان، دولت‌مداران، و دانش‌مندان اقتداری ندارد.

به گمان کیرکه‌گارد پاسخ به این «وضعیت نیهیلیستی» یافتن تعهدی شخصی و فردی است. زمانی که امور مورد قبول همگان کم‌رنگ شوند، افراد به تجربه‌های شخصی خود به عنوان یگانه سرچشمه‌ی معنا توجه خواهند کرد. هایدگر نیز هم‌چون کیرکه‌گارد این گرایش به اهمیت دادن به تجربه‌ی شخصی را خصلت‌نمای روزگار مدرن دانست. هنر، دین، جنسیت، آموزش همه تبدیل به منابع تجربه‌های فردی شده‌اند. هریک نوعی تجربه خوانده می‌شوند. زمانی که این همه به طور کامل تجربه‌های فردی دانسته شوند پله‌ی آخر نیهیلیسم ظاهر می‌شود. جایی که «تجربه‌ی زیسته یگانه منبع تعیین‌کننده» خوانده می‌شود (ن-۱: ۸۶). دیگر در زندگی اجتماعی عظمتی وجود ندارد، و همه چیز به زندگی فردی تقلیل یافته است. هایدگر (شاید با اشاره به نوشته‌های ژرژ باتای که یک بار او را به عنوان «جدی‌ترین مغزی که امروز به زبان فرانسوی می‌اندیشد» ستوده بود) می‌گوید که وقتی حتی تجربه‌ی امرمقدس به این اعتبار تجربه دانسته

می‌شود که فردی است، خدایان دیگر به همگان تعلق نخواهند داشت. هر کس با خدای خویش و تجربه‌ی خویش تنها خواهد ماند (پت:۱۱۷). نیچه مرگ خدا را چنان اعلام می‌کرد که زمینه‌ساز آزادی است. گویی به دنبال خود مرگ ارزش‌های مسیحی و اخلاق بردگان را می‌آورد، و سرانجام هوای پاک بلندی‌های زرتشت را به مشام ما می‌رساند. او از روزگار ابرانسان حرف می‌زد. اما به گمان هایدگر قبول این که ما زمانی ارزش‌هایی داشتیم اما همه را از کف داده‌ایم، و دیگر ارزشی در اختیار نداریم، و از این‌جا به بعد باید بکوشیم تا ارزش‌هایی را باز به دست آوریم، یا ارزش‌هایی تازه را برگزینیم، فقط نشانه‌ی دیگری از بیماری‌ای است که نیهیلیسم خوانده می‌شود (پت:۱۴۲).

آغاز متافیزیک آغاز نیهیلیسم هم هست: «هرگاه متافیزیک بنیاد تاریخیِ تاریخ جهان باشد، آنگاه این تاریخ جهانی، معنایی نیهیلیستی خواهد داشت» (پت:۱۰۹). نیهیلیسم نه فقط تاریخ بل تقدیر است. نکته با دقت در درس‌های نیچه و ***ادای سهمی به فلسفه*** توضیح داده شده است: «هرگاه به سرآغازی دیگر توجه کنیم، آنگاه نیهیلیسم را باید به گونه‌ای بنیادی‌تر هم‌چون نتیجه‌ی بنیادین رها کردن هستی بدانیم» (اس:۹۷). رها کردن هستی از نخستین سرآغاز وجود داشته، و مدام کامل‌تر شده است. شکل نهایی آن نیهیلیسم تکنولوژیک است. گوهر این نیهیلیسم همان Ge-stelle است که در فصل ۱۰ به آن خواهم پرداخت. در ***ادای سهمی به فلسفه*** هایدگر بیشتر از machenschaft یا «تاسیس کردن» هم‌چون برابر تکنیک یاد می‌کرد. این فراشد تاریخی ـ متافیزیکی‌ای است که در آن تمامی قلمرو هستی به عنوان جهان ابژه‌ها زمینه‌ای برای پژوهش‌های علمی و به خود تخصیص‌دادن‌های تکنولوژیک دانسته شود، و «ایده‌ها»، «ارزش‌ها» و «باورها» درباره‌ی «جهان» به این شکل به وجود آیند. هستی در کل امری اثباتی یا positum و انسان «شناسای امور اثباتی»، و علم «علم اثباتی» دانسته شود. علم (خواه بنا به فهم لیبرالی «ارزش فرهنگی»،

یا بنا به درک رژیم‌های کمونیستی «علم مردمی و در خدمت خلق»، یا بنا به برداشت نازی‌ها «علم ملی» باشد) به هررو منش اثباتی می‌یابد. علم در همه حال باید در خدمت بازسامان‌دهی پی‌درپی ابژه‌ها برای بهره‌رسانی به سوژه باشد. به بیان دیگر باید ابژه‌ها یا هستندگان جز منابع نباشند. انسان خواه به عنوان کارگر نمونه (در شوروی)، یا فردی از نژاد آریایی (در آلمان نازی)، یا شهروند (در دمکراسی‌های غربی)، به هر صورت باید کار کند. در همه حال ابزار برنامه‌ریزی‌های گسترده است به سودای توسعه‌ی اقتصادی. همه جا اصل بر «بسیج» نیروهاست برای رسیدن به بیشترین حد بهره‌برداری از منابع.

افلاطون‌گرایی بنیان و بیان نیهیلیسم است، و ریشه در امری دارد که هایدگر در ***ادای سهمی به فلسفه*** آن را «ژرف‌ترین راز تاریخ انسان غربی» خواند (اس:۱۵۳). ژرف‌ترین است چون هیچ خود را آشکار نمی‌کند، یا اگر در چیزی دیگر جلوه‌گر می‌شود فقط برای این است که در خود پنهان بماند. رها کردن هستی، فراموش کردن آن، و نبودن یا **nihili** است. این‌جا هستندگان هستند اما هستن آن‌ها از نظر دور می‌ماند. هستی رهایشان کرده است. این که انسان فراموش‌شان کرده خود ناشی از رها شدن آن‌هاست. اما این دوران رهاشدن کامل می‌تواند سرآغاز دوران پرسش از این رهاشدگی هم باشد (م‌آ-۴۵:۱۸۵). این سرآغاز آزادی از نیهیلیسم است. نیهیلیسم عدم اندیشه‌ی بنیادین است. چون می‌پرسیم، می‌اندیشیم و از نیهیلیسم جدا می‌شویم. در نیهیلیسم تکنولوژیک هستی چنان ژرف هستندگان را رها کرده که آن‌ها به ماشینی‌شدن وانهاده شده‌اند. این‌جا هر سیاست فرهنگی (هایدگر واژه‌ی **Kulturpolitik** را به کار برده)، و هر کوشش برای نجات غرب (حتی در پیکر بازگشت جاودانی همان که هست) «بیان بالاترین حد نیهیلیسم است» (اس:۹۷). فرهنگ، سیاست، و زندگی عملی، توانایی مقابله با نیهیلیسم را ندارند. سیاست و کنش‌های عملی همه در خدمت خواستِ خواست درآمده‌اند. پس آزادی کجا و

چگونه ممکن است؟ اگر خواست هم هم‌چون نیرویی برای تبدیل و دگرگونی دانسته و پذیرفته نشود، پس امکان آزادی کجاست؟

۷. چیرگی بر نیهیلیسم

تا این‌جا مدام به برداشت هایدگر از نیهیلیسم، از زاویه‌های گوناگون پرداختم. اما پاسخ او به نیهیلیسم چیست؟ دیدیم که هایدگر پاسخ نیچه را نپذیرفته است. هم‌چنین پاسخ دوست قدیمی‌اش ارنست یونگر را هم رد کرده است. یونگر در رساله‌ی «عبور از خط» از «نیهیلیسم کامل» سخن گفت، و این مساله را پیش کشید که آیا ما از نیهیلیسم گذشته‌ایم یا نه.[۱] یونگر به پاسخ نیچه اندیشیده و چنین می‌نماید که آن را در خطوط کلی‌اش پذیرفته است. هایدگر موضع نیچه و یونگر را در مورد این نکته که چگونه می‌توان از خطی عبور کرد که نیهیلیسم را از چیرگی بر نیهیلیسم جدا می‌کند، رد کرد. باید بتوان پرسش آن‌ها را درمورد این که چگونه می‌توان از نیهیلیسم گذشت، کنار گذاشت. هایدگر نکته‌ی مهم را گذشتن از خط یا مرز ندانست، بل آن را تعیین دقیق معنای نیهیلیسم، و امکان ارائه‌ی تعریفی از آن خواند. در ۱۹۵۵ هایدگر نامه‌ای به یونگر نوشت و نخست آن را «از فراز خط» خواند، و سال بعد با عنوان «مساله‌ی هستی» به مناسبت شصتمین سالگشت تولد یونگر منتشر، و به او تقدیم کرد. در این متن هایدگر نوشت که «گزارش شما از موقعیت [حاضر] در پی نشانه‌هایی می‌آید که نشان می‌دهند که آیا ما از خط گذشته‌ایم یا تا چه حد از آن گذشته‌ایم، و قدم از منطقه‌ی نیهیلیسم کامل به بیرون نهاده‌ایم» (ر:۹۲-۲۹۱). هایدگر میان über به معنای «فرارفتن» و «گذشتن» (که موضع نیچه و یونگر است)، با über به معنای «درباره‌ی» که موضع خود اوست، تفاوت قائل شده است. ما با اندیشیدن به نیهیلیسم (درباره‌ی نیهیلیسم) به

---

۱. ا. یونگر، *عبور از خط*، ترجمه‌ی م. هومن و ج. آل‌احمد، تهران، ۱۳۴۵.

گوهر نیهیلیسم می‌اندیشیم. هایدگر ادامه می‌دهد: «در عنوان رساله‌ی شما *Über die Linie* واژه‌ی über به معنای گذشتن و فرا رفتن است. درواقع، über فقط به‌معنای «از» به کار می‌رود. از خط یاد کردن، و از منطقه‌ی نیهیلیسم در خود کامل گفتن. اگر ما به خط دقت کنیم، خواهیم دید که خط فضایی را ترسیم می‌کند که با فضای دیگری تعیین می‌شود. فضا گردهم می‌آید. گردهم آمدن سرپناهی است بر هر چه گرد هم می‌آیند. خارج از مکان خط سرچشمه‌ی گوهر نیهیلیسم، و به کمال رسیدن آن آغاز می‌شود» (ر:۲۹۲). مساله‌ی یونگر هم‌چون نیچه عبور از خط است، اما مساله‌ی هایدگر تدقیق خط است. برای هایدگر هنوز بیرون از خط، یعنی بیرون از فضای نیهیلیسمِ کامل‌شده، چیزی مطرح نیست. اصرار بر گام نهادن به آن سوی خط، خود کنشی نیهیلیستی است. آن‌چه از آن سوی خط به تصور درمی‌آید نیهیلیسمی دیگر است. هایدگر با لحنی دوستانه به یونگر یادآوری می‌کند که او می‌خواهد از نیهیلیسم فراتر یا به بیرون از آن گام نهد، بی آن که هنوز به آن («درباره‌ی آن») اندیشیده باشد، و مساله‌ی بنیاد آن برایش مطرح شده باشد. اندیشه به مبنای نیهیلیسم ما را به اندیشیدن به هستی راهنمایی می‌کند. یعنی به امر هنوز نااندیشیده‌ای در اندیشه‌ی متافیزیکی. مساله‌ی فرارفتن از نیهیلیسم یا چیرگی بر آن همواره با نیهیلیسم هم‌چون امری نااندیشیده رویارو می‌شود. باید به نیهیلیسم و گوهر آن هم‌چون گوهر نااندیشیده‌ی متافیزیک برخورد کرد. بیداری یا به هوش‌آمدن (verwindung) از متافیزیک، راه برون‌شد را دیدنی می‌کند. هر بحثی که درباره‌ی گوهر نیهیلیسم درگیرد اما با فراموشی هستی مشخص شود راهی به فهم و گذر از آن نمی‌برد. این دامی است که متافیزیک تهیه می‌بیند و مخالف با خود را گرفتار می‌کند.

در یونانی واژه‌ی peri هم به معنای «از» بود و هم به معنای هدف، که در آلمانی با Endzweck مشخص می‌شود، (بیشتر به معنای «هدف نهایی»). آن‌چه از آن دیگر نمی‌توان به جای دیگری سفر کرد. از خط گفتن

یعنی کمال نیهیلیسم را با الگوی نیهیلیستی تازه‌ای بیان کردن یا خواستن. هر تصویری از خط یا مرز، تصویری از دو سو، یا دو جانب خط است. این یعنی قبول سرپناهی که بر بالای دو جانب قرار گرفته است. سرپناهی که دو جانب را «گردهم می‌آورد»، و به هردو جانب مسلط است. نیچه با طرح خواست فقط آن سوی خط را پیش می‌کشید در صورتی که مساله بر سر فهم این نکته است که آن سوی دیگر خط وجود ندارد. وجود نخواهد داشت مگر با اندیشه‌ای که خط و آن سو، و هر فضا و هر سرپناه مشترک را منکر شود. عبور از خط بیان متافیزیک و نیهیلیسم است. از خط سخن راندن یعنی هنوز درگیر سرپناه موجود ماندن. خط را چنان متصور شدن که می‌شود از آن گذشت، یعنی هنوز ندانستن این که گوهر نیهیلیسم به خود کمال بخشیدن است. اما چون به هستی بیاندیشیم راه تازه‌ای گشوده می‌شود. چون بحث به این نقطه‌ی تعیین‌کننده می‌رسد، هایدگر از اهمیت زبان یاد می‌کند، و می‌پرسد که ما چگونه می‌توانیم از نیهیلیسم بگذریم وقتی زبان‌مان همان که بود (یعنی همان زبان متافیزیکی‌ای که در نیهیلیسم رایج است) باقی مانده است؟ آیا خود همین زبان مانعی در گذر از خط نیست؟ از نظر هایدگر اشتیاق به اندیشیدن در مورد گوهر نیهیلیسم در پیکر «اصطلاح‌هایی غیرمتافیزیکی» نیازمند گونه‌ای گذر از زبان است. هرچند که هنوز روشن نیست که این گذر به چه شکلی ممکن است. اما این معلوم است که زبان علمی و شناختی رایج به کار نمی‌آید. در *هستی و زمان* می‌خوانیم که وظیفه‌ی نهایی فلسفه حفظ کردن نیروی بنیادی‌ترین (Grundworten) واژه‌هایی است که در آن‌ها دازاین خود را بیان می‌کند (هز:۲۶۲). هایدگر هم می‌دانست که زبان خود او هنوز گزاره‌ای است، و میان او و آن واژه‌های بنیادی هنوز فاصله‌ی زیادی وجود دارد. برای همین نوشت که «یک نگاه پیشرفته‌ی اندیش‌مندانه به هستی فقط می‌تواند به شکل هستی‌ای که روی این واژه ضرب‌در کشیده شده باشد، نوشته شود» (مه:۸۰). این «ضرب‌در» نشان می‌دهد که برخلاف

یونگر و کسانی که در بند متافیزیک می‌اندیشند، آن خطی که نیهیلیسم را از فرارفتن از آن جدا می‌کند، چیزی نیست که بتوان نادیده‌اش گرفت، بل باید به آن اندیشید، و آن کس که روی واژه‌ی «هستی» ضرب‌در کشیده، خودش می‌دانسته که این واژه را درست به کار نبرده، یا برای بیان منظور خویش واژه‌ای نیافته، اما با این کار اندیشه به هستی را آغاز کرده است. این چنین، هستی که گویی قرار است با ضرب‌در نادیدنی شود، خیلی برجسته‌تر، پررنگ‌تر، و متفاوت با دیگر واژه‌ها نمایان می‌شود. این هم‌چون هشداری است که ما باید به هستی بیاندیشیم.

به جای عبور از خط به یاری اراده‌ای پرومته‌وار، ما باید بدانیم که چنین خواست عبور از خطی ما را بیشتر زندانی، و وابسته به منطق نیهیلیسم می‌کند. از این‌رو ما به زبان می‌اندیشیم. باید دریابیم که زبان به سادگی ابزار آماده به خدمتی در دست ما نیست. به کارکردهای غیر منطقی و غیرگزاره‌ای آن، و به منش غیربیان‌گر واژه‌ها توجه کنیم. این همه کجا یافت می‌شوند؟ در شعر که ما را به جایی بازمی‌گرداند که واژه‌ها از آن‌جا برخاسته‌اند. ما فقط از راه ساختن خواهیم توانست که در آن جای‌گاه آغازین اقامت کنیم. جایی که اندیشیدن به عبور از خط کنار می‌رود، و باید کوشید تا شالوده‌ی خط را شکست. مشکل یونگر و نیچه این است که زندانی زبان متافیزیک باقی مانده‌اند. برای گذر از نیهیلیسم از منطقه‌ای به منطقه‌ای نمی‌رویم. بل مفهومی را که از جای‌گاه، منطقه، مرز، و خط در سر داریم، یا زبان متافیزیک برای ما پیش کشیده است، عوض می‌کنیم. این مفهوم در نسبت تازه‌ای که ما با زبان می‌سازیم ساخته خواهد شد. باید فهم ما از فضا یا مکان‌بندی (Ortschaft) دگرگون شود. باید زبان، جای‌گاه ما شود، تا بنا به مفهومی که هایدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** مطرح کرد به «خانه‌داشتن» برسیم. درون‌مایه‌ی بی‌خانگی (نخست Heimatlosigkeit و بعد Unheimlichkeit) با درون‌مایه‌ی نیهیلیسم هم‌راه است. هایدگر به گفته‌ی مشهور نیچه یعنی نیهیلیسم

هم‌چون میهمانی ناخوانده که بر آستانه‌ی در ایستاده، اشاره کرد، و نوشت که نیهیلیسم همان ناخوانده‌بودن، و بیگانگی است. یعنی همان unheimlichten است. اما این میهمان ناخوانده کنار در نایستاده، بل «به گونه‌ای نادیدنی به همه جا راه یافته است» (ر:۲۹۲). خانه یا وطن (Heimat) هم نه اروپا بل کل سیاره است. نیهیلیسم پدیداری سیاره‌ای است. مساله‌ی آن هم به خردباوری مدرن ختم نمی‌شود: «خرد و مفاهیم وابسته به آن فقط شیوه‌ای از اندیشیدن هستند، و به وسیله‌ی خودشان تعیین نمی‌شوند، بل منتج از آن‌چه اندیشه خوانده می‌شود، هستند». هایدگر می‌افزاید که در دوران مدرن خرد با مفهومی خاص مطرح است، آن‌چه ratio خوانده می‌شود. قلمرو آن بخردانه کردن تمامی مقوله‌هاست (ر:۲۹۳). به همین دلیل، نیهیلیسم هم‌چون شکلی طبیعی و حتی مناسب پذیرفته شده، و ما مقاومتی در برابر آن نمی‌بینیم. اما به رغم این منش پذیرای دوران مدرن در برابر آن‌چه خود ساخته است، باز هایدگر معتقد است که راه گریز از آن در برابر ماست. به این دلیل که نیهیلیسم تکنولوژیک امکان زندگی روی سیاره را سخت محدودکرده است. انسان در برابر دو راه قرار گرفته است: یا نابودی کامل و یا جستن راهی که گریز از نیهیلیسم را در پی داشته باشد. این‌جا گریز از نیهیلیسم همان سرآغاز تازه است، و دیگر خواننده آن را با مفهوم یونگری عبور از خط اشتباه نخواهد گرفت.

روزگار نیهیلیسم زمانه‌ی تهیدستی یا عسرت است. هایدگر در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** نوشته بود که «دازاین بازگشت به تهیدستی است» (ر:۱۵۱). در نگاه نخست واژه‌ی «تهیدستی» که هایدگر به کار برده معنایی رمانتیک را به یاد می‌آورد. اما برای هایدگر این معنا هرچند از سخن شعری وام گرفته شده، رمانتیک نیست. این بهترین بیان مشخصه‌ی اصلی دورانی است که رفاه مادی و بهره‌برداری از مواد طبیعی و ساخته‌شده در آن رشد یافته‌اند، اما آدمی بیش از هر زمان دیگری ناتوان از اندیشیدن و

راهیابی به توانایی‌های راستین خویش است. مهم‌تر این که تاکید بر رفاه مادی خود نشان می‌دهد که نیهیلیسم مدرن به جایی رسیده که در قلمرو امور معنوی چیزی تازه در چنته ندارد. در روزگار تهیدستی است که دازاین بازگشت به تهیدستی است. زندگی‌اش دشوار است. واژه‌ای که هایدگر به کار برده یعنی die Not هر دو معنای تهیدستی و دشواری را هم‌راه دارد.[1] انسان در این روزگار تهیدستی حتی درد و شادی ندارد. او دردهای دیگران را تکرار می‌کند، و شادی او از شادی دیگران نتیجه می‌شود (رخ:۱۱۵). انسان در زمانه‌ی تهیدستی از واقعیت راضی است. زیرا چندان تهیدست است که اندیشه‌ای هم که راه آزادی را به او بنمایاند یا حتی این دوران را بی‌اعتبار کند، ندارد. انسان وانمود می‌کند که واقعیت را می‌شناسد و حقیقت در اختیار اوست. (رخ:۱۰۴). این بزرگترین خطرهاست که حتی ندانیم که تهیدست‌ایم و زندانی تصوری متافیزیکی از خوشبختی هم‌چون «کارگر» باقی بمانیم. این زمستانی بدون پایان می‌نماید. هایدگر اما به پایان این زمستان می‌اندیشید.

هایدگر پاسخ‌های نیچه و یونگر را رد می‌کند. خواست نیچه‌ای برای بازارزش‌گذاری ارتباطی به گوهر نیهیلیسم ندارد، و بحث یونگر ناکامل است. هایدگر نوشته: «تمامی خواست‌ها و طلب‌های گذر از نیهیلیسم هیچ رابطه‌ای با گوهر آن ایجاد نکرده‌اند» (ر:۳۱۹،۲۹۶). پاسخ خود هایدگر چیست؟ گذر از نیهیلیسم وابسته است به اندیشیدن در مورد گوهر آن. اندیشیدن به گوهر نیهیلیسم گام نخست جهت گذر از نیهیلیسم نیست، بل خود گذر است. برای پیش‌روی و گذر هنوز باید به عقب بنگریم. این‌جا نمی‌توان به زبان تکنیکی «برنامه ریخت» و «توسعه را جهت داد». این‌جا باید به گوهر نیهیلیسم اندیشید. این اندیشه گذر است. این اندیشه با

---

1. M. Haar, *La facteure de l'histoire, Douze essais sur Heidegger*, Paris, 1994, p.244.

ضرباهنگ ماشینی‌شدن خوانا نیست. با روح تاریخ هگلی نمی‌خواند. حتی توانایی آن را نمی‌توان با ملاک‌های کمّی مورد پرستش خرد ابزاری و تکنیکی مدرن سنجید. این‌جا اندیشه به گوهر، اندیشه به امر واقعی می‌شود چون امر واقعی هستی است. تصوری تازه از زمان شکل می‌گیرد. ما به سوی هستی تمایل می‌یابیم، و هستی نیز به‌سوی ما متمایل می‌شود. نجات و آزادی آن‌جا می‌رسد که آماده‌ی آن، منتظرش، و مصمم برای پذیرفتن‌اش بوده باشیم. این‌ها با خواست نیچه‌ای دانسته نمی‌شوند. نیهیلیسم نمی‌تواند به سادگی و به آسانی پشت سر گذاشته شود، زیرا این به معنای بازآفرینی خواستِ قدرت است. اما از دل نیهیلیسم، از ژرفای شکل‌گیری سیاره‌ای آن گونه‌ای بازگونی یا حتی شاید بتوان گفت نوعی چرخش منتظر ماست. دوران ما دوران انتظار هستی به کشف شدن، و انتظار انسان به کشف کردن است. در این انتظار مصممانه اندیشه پژواکی از اندیشه‌ی سرآغاز نخستین را خواهد یافت.

فصل ۱۰

تصویر جهان و تکنولوژی

«...اما هرجا خطر هست، نیروی آزادی‌بخش همان‌جا رشد می‌کند»

فریدریش هلدرلین (پ‌ت:۳۴)

۱. آغاز درکی تازه از تکنولوژی

در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰، هایدگر خطابه‌های مهمی ارائه کرد از جمله ***آیین افلاطون درباره‌ی حقیقت*** و ***درباره‌ی گوهر حقیقت***، که پیش‌تر به مناسبت بحث از موضوع و اهمیت‌شان یاد کردم. در میانه‌ی آن دهه نیز هایدگر خطابه‌های مهمی ارائه کرد که از یکی از آن‌ها یعنی ***درآمدی به متافیزیک*** نیز پیش‌تر یاد کرده‌ام. اما دو خطابه‌ی دیگر هم اهمیت زیادی دارند، و او بر اساس هر کدام بعدها رساله‌ای نوشت، و این رساله‌ها در مسیر کار فکری او تعیین‌کننده بوده‌اند. متن یکی از این خطابه‌ها که در ۱۹۳۵ ارائه شد، با دگرگونی‌هایی با عنوان رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** منتشر شده، و من از آن در فصل ۲۳ بحث خواهم کرد. خطابه‌ی دوم «بنیان‌گذاری تصویر جهان مدرن به وسیله‌ی متافیزیک» بود که در تاریخ ۹ ژوئن ۱۹۳۸ در فرایبورگ ارائه شد، و سال‌ها بعد هایدگر آن را با دگرگونی‌هایی، و به هم‌راه پیوست‌های مهمی، به صورت یک رساله نوشت، و در کتاب

بی‌راهه‌های جنگلی منتشر و عنوان‌اش را به «دوران تصویر جهان» تبدیل کرد.

خطابه و رساله‌ی «دوران تصویر جهان» از این جهت اهمیت دارند که در حکم سرآغاز اندیشه‌های او به تکنولوژی، علم مدرن، و فهم جهان در روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک، هستند. در این متن هایدگر روزگار مدرن را افقی از حقیقت معرفی کرد که وارد موقعیتی خاص شده که با عبارت لاتینی imago ideaque mundi مشخص می‌شود. برابر آلمانی این عبارت را هم با اصطلاح Weltbild مشخص کرد، که من آن را به «تصویر جهان» برگردانده‌ام. درک هایدگر از افق دانایی هر دوران و این که در درون این افق است که مفاهیم معنا می‌یابند، تجربه‌ها تاویل می‌شوند، و نظریه‌ها شکل می‌گیرند، او را هم‌چون پیشگام نظریه‌هایی در فلسفه‌ی علم جدید قرار می‌دهد که امروز مطرح‌اند، و درباره‌شان زیاد بحث می‌شود. در بحث هایدگر نخستین بیان صورت‌بندی دانایی یا epistéme میشل فوکو، و سرمشق یا Paradigm، و علم هنجاری تامس کوهن را می‌توان یافت. هایدگر (که کوهن به جنبه‌ی پیشروی کار او هرگز اشاره‌ای نکرد) چند دهه پیش از ***ساختار انقلاب‌های علمی*** کوهن و ***واژه‌ها و چیزهای*** فوکو مساله‌ی مرکزی بحث آنان را پیش کشیده بود. از این جهت کار هایدگر در ردیف کارهای الکساندر کوایره، ژرژ کانگییم، ژان کاویّه و گاستون باشلار قرار می‌گیرد که ارج کار آنان در زمینه‌ی سخن فلسفی درباره‌ی علم، نیز در زمان خودشان شناخته نشده بود.

واژه‌ی Neuzeitlichen به معنای «دوران مدرن» دلالت بر روزگاری دارد که در آن جهان برای انسان تبدیل به یک تصویر شده است. تصویر جهان بیان مسخ تاریخی‌ای است که منش بنیادین دوران مدرن را در خود خلاصه و بیان می‌کند. هایدگر نوشته که تصویر جهان برآمدن دورانی به عنوان امکان‌های جدیدی در تاویل حقیقت، و فهم از جهان، و درنتیجه شکلی از فهم هستی است، شکلی که پیشینه‌ای در تاریخ ندارد (پ‌ت:۱۲۸). تصویر

جهان فضای تازه‌ی فهم از حقیقت است. زمانی که ما به گوهر دوران مدرن می‌اندیشیم تصویر جهان مطرح می‌شود. در پیوست پنجم رساله می‌خوانیم که «مفهوم جهان، آن سان که در *هستی و زمان* تکامل یافته، فقط در افق مساله‌ی گشودگی برای هستی دانسته می‌شود، و این مساله به سهم خود رابطه‌ای نزدیک با مساله‌ی بنیادینی دارد که به معنای هستی مربوط می‌شود، و نه به معنای هستنده» (پت:۱۴۱). در سده‌های میانه در منطق مسیحی، انسان و جهان از چشم خداوند دیده می‌شدند، اما در دوران مدرن که خدا کنار گذاشته شده، جهان تصویری است که به چشم انسان می‌آید. منطق فهم هم منطق تصویرگری یا به عبارت لاتین imaginatio است. هایدگر نوشت که مهم‌ترین رخداد بنیادین دوران مدرن تصویرگری و جهان هم‌چون تصویر است (پت:۱۳۴). تابع‌شدن، موضوع بررسی‌ها قرار گرفتن، زیر نظارت بودن، همه در پیکر اصطلاح‌های «بیان‌گری» و «بازنمایی» می‌گنجند. جهان بازنمودی در چشم انسان به مثابه‌ی سوژه‌ای تصویرساز (subjectum imaginum) است، و جهان هیچ نیست مگر محصول یا امر بازتولید شده.

در بررسی خطابه‌ی هایدگر و متن «دوران تصویر جهان» نکته‌ی مهمی وجود دارد که بیشتر در سایه‌ی اهمیت تاریخی و فلسفی این متن قرار می‌گیرد، اما باید به آن اشاره کنم. هر چند خطابه‌ی هایدگر در ۹ ژوئن ۱۹۳۸ در اوج قدرت نازی‌ها ارائه شد، و خطابه‌ای همگانی بود که شنوندگان آن فقط دانش‌جویان نبودند، اما در آن نکته‌هایی آمده که آشکارا مخالف جهان‌بینی نازی است. کشف این نکته‌ها به هیچ‌رو دشوارتر از کشف مخالفت‌های هایدگر با مفاهیمی چون نژاد و ملت، و نیز با تحلیل زیست‌شناسانه در درس‌های نیچه نیست.

۲. جهان به منزله‌ی تصویر

ما در دورانی انتقالی به سر می‌بریم. پشت سرمان روزگار متافیزیک است که از «نخستین سرآغاز» به سوی ما آمده، و پیش روی‌مان «سرآغاز دیگر»

(anderer Anfang) قرار دارد، که موجب اندیشه‌ی تازه‌ای خواهد شد. ما هنوز در سلطه و سیطره‌ی دانایی نخستین سرآغاز که دانشی متافیزیکی است قرار داریم، و هستی را رها و فراموش کرده‌ایم. اما درست به این دلیل که در دورانی انتقالی به سر می‌بریم، جرقه‌هایی از «اندیشه‌ی دیگر» گاه و بی‌گاه در فکر ما نمایان می‌شود. شکل ظهور این جرقه‌ها نیز چنان است که ما می‌توانیم درگیر راز و رمز (Geheimnis) هستی بشویم. توانایی ما در درک این نکته که با راز روبروییم، ناشی از این است که در یک لحظه‌ی خاص تاریخی به سر می‌بریم. هایدگر یک بار با صراحت نوشت که همین درگیری ما را در سه قلمرو هنر، اندیشه، و سیاست به قلمروهای تازه‌ای می‌کشاند (ه‌گ:۱۳۷). ما در این قلمروهای تازه یک «حالت بنیادین» را تجربه می‌کنیم.[1] حالت‌های بنیادین ما را از وضعیت کلی تاریخی‌مان و از نیازهایی که فراموششان کرده‌ایم، باخبر می‌کنند (اس:۱۶-۱۵). حالت‌های بنیادین می‌توانند ما را به فهم خودمان و به تجربه‌ی اصالت‌مان دعوت کنند، و ما در این موقعیت به روی لحظه‌ی تاریخی گشوده می‌شویم. در آثار پس از دگرگونی «نگرانی» معنایی تاریخی به خود گرفت. جهان نه فقط برای من، بل برای ما در حال از دست دادن معنای خود است. در پس‌گفتار ۱۹۴۳ به **متافیزیک چیست؟** می‌خوانیم که نگرانی به هراس ناشی از ورطه‌ی پرتاب‌شدگی تاریخی امروز ارتباط دارد (ر:۱۳۴). در ***ادای سهمی به فلسفه*** هراس منش اصلی یا روحیه اصلی دوران ما دانسته شد. در مقابلِ این روحیه، یک «حالت راهبردی» (Leitstimmung) قرار دارد که به اندیشه شکل می‌دهد (اس:۱۱۹). هراس در روزگار مدرن حالت راهبردی است. ما هنوز نمی‌دانیم که حالت راهبردی دوران پسامتافیزیک کدام است.

---

1. M. Haar, "Stimmung et pensée", in: *Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Dordrecht, 1988.

جهان به منزله‌ی تصویر یعنی چه؟ بد نیست که نخست از مفهوم آشنای «جهان‌بینی» آغاز کنیم. Weltanschauung از دو جزء Welt به معنای «جهان»، و Anschauung به معنای «بینایی» و «بینش» آمده است. ما دارای دانایی‌ای ناشی از دیدن دنیا شده‌ایم. آیا منظور دیلتای وقتی از «جهان‌بینی» یاد می‌کرد، همین دقت واژه‌شناسانه بود یا اصطلاح را هم‌چون یک مجاز بیان به کار می‌برد؟ هایدگر جوان می‌گفت که مقصود دیلتای و فیلسوفان دیگری که این اصطلاح را به کار می‌برند مجازی است. اما در مورد مفهوم هایدگری «جهان هم‌چون تصویر» می‌توان با اطمینان گفت که مقصود او به هیچ‌رو یک مجاز بیان نبود. او به صراحت از جهان هم‌چون موضوع کنش دیداری حرف می‌زد. اما این یعنی چه؟ تصویر جهان (Weltbild) یک تصویر (Bild) از جهان است. مگر شناخت‌شناسی سنتی ادعا ندارد که با دیدن چیزها تصویری از آن‌ها در ذهن ما ایجاد می‌شود؟ آشکارا هایدگر لفظ «تصویر» را به معنایی دیگر به کار برده، و در توضیح آن گفته که جهان همواره برای همه تصویر نبود. جهان می‌تواند تبدیل به تصویر شود. وقتی برای همگان یگانه راه تماس با جهان قبول جهان هم‌چون تصویر باشد، معلوم می‌شود که ما در دورانی خاص زندگی می‌کنیم، که با اصطلاح‌هایی چون دوران مدرن و مدرنیته مشخص می‌شود. جهان، نخست در سخن علمی تبدیل به یک تصویر می‌شود. «تصویر جهان» یعنی جهانی که از چشم‌انداز علمی خاص دیده شود. هایدگر از «تصویر جهان برای فیزیک‌دان» یاد کرده است. این کاربرد هم فاصله‌ی هایدگر را با شناخت‌شناسی، و هم تفاوت نظر او را با فلسفه‌ی جهان‌بینی برجسته می‌کند. جهان‌بینی در آن فلسفه، می‌تواند پیشاعلمی، یا علمی باشد. جهان‌بینی، در اساس، یک نگرش به زندگی دانسته می‌شود. نگاهی به موقعیت ما در جهان، و این که چگونه می‌توانیم عمل کنیم. برعکس، «تصویر جهان» که ساخته‌ی مدرنیته است، به طور معمول دیدگاهی نظری-علمی است از جهان خارج. بیان‌گران

تصویرهای از جهان همواره با یک‌دیگر هم‌نظر نیستند، اما زبانی مشترک دارند، و بر اساس قبول وجه‌هایی مشترک با یک‌دیگر به بحث می‌پردازند.

هایدگر جوان با فلسفه‌ای استوار به جهان‌بینی، هم‌راه نبود. اما این به معنای حل نهایی مساله برای او نبود، و منجر به کنار گذاشتن قطعی و همیشگی «نگریستن به جهان» در فلسفه‌ی او نشد. ما هنوز باید در این مورد بیشتر و دقیق‌تر بیاندیشیم. خود هایدگر می‌پرسید که آیا «در جهان هستن» به طور بنیادی دربردارنده‌ی یک جهان‌بینی نیست؟ جوان که بود می‌پرسید رابطه‌ی جهان‌بینی با استعلاء دازاین چیست؟ چگونه جهان‌بینی به فلسفه ارتباط می‌یابد؟ سپس با تدقیق مفهوم جهان از «طرح‌اندازی جهان» یاد کرد (ر:۱۲۹)، و به جای مفهوم کانتی استعلاء طرح‌اندازی دازاین را قرار داد، و این‌گونه از دازاین که خود را پیش می‌برد و همواره گوهرش در جلو و پیش‌روی او قرار دارد، بحث کرد (ر:۱۳۰). متن ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** از این جهت مهم است زیرا به پرسشی دیرینه در کار هایدگر پاسخ داده است. او به این نتیجه رسید که فلسفه و جهان‌بینی با یک‌دیگر غیرقابل قیاس هستند، و هر کوششی در راه نزدیکی این‌ها به یک‌دیگر محکوم به شکست است (اس:۲۸). جهان‌بینی زمینه‌ی تجربه را محدود می‌کند، در صورتی که فلسفه برای تجربه زمینه‌هایی تازه را می‌گشاید. جهان‌بینی به طور معمول در حکم پایان راه است، اما فلسفه همواره در آغاز راه است (اس:۲۷). جهان‌بینی گزینشی و اختیاری است، و حتی می‌تواند شخصی باشد. جهان‌بینی تام‌گرا توانایی فهم خودش را ندارد، زیرا این فهم به معنای زیر سئوال بردن آن است. تصویر جهان اما هم‌راه است با موقعیت تاریخی خاصی. به علم مکانیکی مدرن، تکنولوژی و ماشینی‌شدن، کاهش یافتن هنر به موضوع یک تجربه، و به مفاهیمی چون کنش انسانی به مثابه‌ی «فرهنگ»، و تحقق «ارزش‌ها»، وابسته است. ایده‌ی پنهان تصویر جهان یا نظم‌دهنده‌ی به آن، علم

فیزیکی و طبیعی است. این علم در نگاه نخست فقط بیان تصویری از جهان است اما با دقت بیشتر متوجه می‌شویم که خودش جهان را هم‌چون تصویری در نظر گرفته است. ظهور جهان هم‌چون تصویر «یک تصمیم بنیادین است درباره‌ی هستی در کل» (پ‌ت:۱۳۲).

تصویر جهان امری است در بنیان خود متعلق به روزگار مدرن. در سده‌های میانه کسی جهان را به صورت تصویر نمی‌دید. در آن سده‌ها انسان‌ها جای‌گاه خود را در نظمی که خدا آفریده بود به آسانی تشخیص می‌دادند. به همین شکل در یونان باستان هم تصویر جهان وجود نداشت، چرا که در یونان، انسان رابطه‌ای نزدیک‌تر با هستی داشت. هیچ «نظام» فکری و اعتقادی‌ای نبود که بخواهد جهان را به یک تصویر کاهش دهد، و جای هر نظام فکری دیگری را بگیرد (پ‌ت:۱۴۱ب). انسانِ جهان باستان و سده‌های میانه، سوژه نبود. فراشد تبدیل جهان به تصویر همان فراشد تبدیل انسان به سوژه است. این که من جهان را هم‌چون مجموعه‌ای از ابژه‌ها ببینم، به این معناست که آن را هم‌چون تصویری که به چشم خودم می‌آید دیده‌ام. انسان‌گرایی اوج نگرش به جهان هم‌چون تصویر است. تحلیلی فلسفی است که جهان را هم‌چون یک کل متشکل از هستندگانی که در حد شعور، و نیروی فهم انسان وجود دارند، معنا می‌کند (پ‌ت:۱۳۳). هایدگر به تاویل مدرن از جهان، و به هستی‌شناسی پنهان پشت آن از زاویه‌ای تازه می‌نگرد، و آن را تاویل می‌کند. همین که جهان به صورت تصویر تثبیت و دانسته شود، انسان دارای جهان‌بینی‌ای تازه، و چنان جای‌گاهی (Stellung) می‌شود که می‌تواند تعیین موقعیت (stellen) کند، و این واژه‌ی آخر است که ما را به بیان‌گری و بازنمایی (verstellen) می‌رساند. انسان هستنده‌ای دانسته می‌شود که همه چیز را به سان بازنمودهایی یا تصاویری می‌یابد، و همه چیز را معنا می‌کند، و مورد شناسایی و بهره‌برداری قرار می‌دهد. همین که انسان سوژه، و جهان تصویر دانسته شوند، تبدیل به دو امر در بنیان متفاوت می‌شوند. انسان

سامان‌دهنده‌ی به نظم تصویر انگاشته می‌شود. کسی که به شیوه‌ی گوته می‌تواند بگوید «من آن هستی‌ام که هستی برای اوست».

با این همه باید اعتراف کرد که مبنای مدرنِ دیدن جهان هم‌چون تصویر، در مفهوم بازنمایی نهفته است، و بازنمایی هم به ایده‌ی افلاطونی می‌رسد. در یونان چیزها و جهان آشکار بودند. انسان از چشم هستی دیده می‌شد. در سده‌های میانه چیزها آفریده‌ی خدا یا به زبان توماس قدیس ens creatum بودند. جهان اگر که تصویری بود برای خدا بود. در دوران مدرن، اما، انسان است که جهان را هم‌چون تصویری می‌بیند، هرچند که درک نمی‌کند که این تصویر است. او خود را تماشاگر مطلق می‌داند: «جای شگفتی ندارد که انسان‌گرایی آن‌جا پدید آید که جهان تبدیل به تصویر شده باشد» (پت:۱۳۳). اما این مقام انسان قابل انتقاد است. نظیر همان انتقادها که انسان مدرن به نیروهای مقدس دارد. انسان هم می‌پندارد که همه چیز به دیدن او وابسته‌اند، اما چیزها بدون دیدن او پیش می‌روند. دوران مدرن بر اساس طرحی آگاهانه، افق هستی‌شناسانه‌ی خویش را تعیین می‌کند. تمام دوره‌های پیشین هم طرحی از هستی‌شناسی داشتند. اما در مدرنیته این طرح هم‌چون ابزاری در خدمت برنامه‌ای است: سلطه بر هر آن‌چه هست. در مدرنیته بنیاد نظری و عملی یکی شده‌اند. هر آن‌چه هست از آنِ من، و به فرمان من درمی‌آید. زیرا آن را می‌شناسم و شناسایی من قدرت من است: «رخداد بنیادین دوران مدرن پیروزی بر جهان هم‌چون تصویر است. واژه‌ی Bild یعنی تصویر اکنون به معنای تصویربرساخته (Gebild) است که آفریده‌ی تولیدکنندگی انسان است، نیرویی که بازنمایی می‌کند و پیش می‌نهد» (پت:۱۳۴). واژه‌ی Gebild یعنی «تصویر برساخته»، تبدیل جهان به تصویر، و تبدیل انسان به تصویر هستی‌اش، بر اساس محاسبه‌گری، برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، الگو سازی، قالب‌بندی، قاب گرفتن جهان. بعدها هایدگر در این مورد از گشتل (Gestell) یاد کرد.

۳. تصویر جهان مدرن

هایدگر نوشته: «تصویر جهان زمانی که به طور بنیادین فهمیده شود، به معنای تصویری از جهان نیست، بل جهان است که به‌صورت تصویری تصور و فهمیده می‌شود» (پت:۱۲۹). جهان در دوران مدرن تبدیل به تصویر شده، و انسان جهان را هم‌چون تصویری می‌بیند. انسان پیش از دوران مدرن هم جهان را می‌دید، اما نه هم‌چون تصویری که معناکردن همه چیز آن به عهده‌ی خودش و استوار به دانسته‌های علمی‌اش باشد. در دوران پیشامدرن انسان می‌دانست و می‌پذیرفت که جهان را نمی‌تواند به طور کامل بشناسد، و تسخیر کند. زیرا همه چیز آن به انسان تعلق نداشت، و در دسترس و به اختیار او نبود. نگاه مدرن به جهان با نگاه پیشامدرن تفاوت دارد. نگاه پیشامدرن شناسایی کامل و مطلق را کار خدا، و برای انسان دست‌نایافتنی می‌دانست. نگاه مدرن خرد انسان را جای خدا یا هر نیروی استعلایی می‌نشاند، و مدعی می‌شود که می‌تواند به شناخت کامل دست یابد. هرچند دانایی مطلق و کامل را به آینده می‌سپرد، اما به هرحال آن را برای انسان و نیروی عقلانی او دست‌یافتنی می‌داند.

پیش از ادامه‌ی بحث به یک نکته توجه کنیم. نگاه یک درون‌مایه‌ی مهم در نوشته‌ها و درس‌های هایدگر بود. او یادآور می‌شد که نه فقط در زبان فلسفی، بل در زبان هرروزه هم دیدن با دانایی به یک معنا می‌آید. وقتی می‌گویم: «من دیدم که نمی‌توانم بروم سینما»، یعنی «دانستم که نمی‌توانم به سینما بروم». وقتی می‌گویم: «دیدی که حق با من بود؟» یعنی «حالا متوجه شدی یا فهمیدی که من حق داشتم؟». ارسطو در نخستین صفحه‌ی **متافیزیک** دیدن را از سایر حواس انسانی برتر دانسته است: «همهٔ انسانها، در سرشت خود، جویای دانستن‌اند (to eïdenai) نشانهٔ این [جویایی،] مهرورزی ما به ادراکهای حسی‌ست، زیرا اینها [ادراکهای حسی] ـ وبرتر از همه، حس بینایی ـ گذشته از سودمندیهاشان، به خاطر

خودشان دوست داشته می‌شوند. زیرا ما نه تنها به خاطر انجام کاری، بلکه حتی در هنگامی هم که آهنگ کاری را نداریم، حس بینایی را به همهٔ [حسهای دیگر] برتری می‌دهیم، علت این است که بینایی بیشتر از همهٔ حواس دیگر به ما یاری می‌کند تا [چیزها را] را بشناسیم، [و نیز] بسیاری اختلافها را [بر ما] آشکار می‌سازد».[۱] ارسطو به دقت روشن نمی‌کند که بر اساس کدام محاسبه به این نتیجه رسیده که بینایی بیش از دیگر حواس امکان شناسایی چیزها را برای ما فراهم می‌آورد، یا چرا بیش از بقیه‌ی حس‌ها می‌تواند اختلاف‌ها را بر ما آشکار کند. اما آن‌چه او از افلاطون آموخته بود و بیان می‌کرد چندان مقتدر می‌نمود، که تا امروز هم بیشتر مردم مهم‌ترین حس را بینایی می‌دانند. هایدگر به زبان متافیزیکی‌ای که دیدن را با فهم یکی بداند، اعتماد نداشت. او وقتی از آوای هستی که می‌شنویم، یا از آوای وجدان هم‌چون صدای دوست، یاد می‌کرد شنیدن را مهم‌تر از دیدن می‌انگاشت، و بارها گفته بود که باید منتظر ماند، تا شنید. با وجود نکته‌ی بالا، نباید تصور کرد که هایدگر به نگاه و نگریستن بی‌اعتنا بود.

«دیدن» به آلمانی می‌شود sehen و اسمی که از آن مشتق می‌شود Sicht است، به معنای «نگاه»، و «میدان دید». این واژه امروز با «بینش» نیز هم‌بسته شده است، و حتی در ترکیب هم معنای «نگریستن» را از کف نمی‌دهد، برای مثال Umsicht به معنای «احتیاط» همان «نگاه با دقت و از سر احتیاط است». دازاین محتاط است، و این بیان دیگری از تیمار است. دازاین در جریان سروکار داشتن (umgang) توجه را می‌یابد، و از دست می‌دهد. نگاهی به چیزها که به چه کار می‌آیند خود گونه‌ای نگاه محتاط است، و هایدگر از آن یاد کرد (ه‌ز:۹۸). هایدگر، مثل همیشه با روش ریشه‌شناسی واژه‌ها می‌گفت که Umsicht (= هوشیاری و احتیاط) نگاه

---

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳.

به اطراف است تا بدانیم که به چه چیز نیاز داریم. به همین دلیل هم فلسفه چنین اعتبار عظیمی برای نگاه قائل شده بود (هز:۱۴۷،۴۰۹). هایدگر سرچشمه را در eïdos یا «ایده»ی افلاطونی یافت. ایده از واژه‌ی idein به معنای «دیدن» می‌آمد. حتی در واژه‌ی Theorie ریشه‌ی یونانی théa به معنای «دید و چشم‌انداز» وجود داشت. تاویل هستی با ایده، یعنی ما با دیدن هستندگان راهی به هستی آن‌ها می‌یابیم. دازاین آن است که هست، به خاطر نگاه و دیدن (هز:۱۷۵). Sicht مربوط می‌شود به روشنی و ناپوشیدگیِ آن‌جا. هایدگر در مواردی از دیدن به معنای توجه به امری درونی و باطنی یاد کرد. نکته‌ی مهم در معنای اگزیستانسیال «نگاه» این است که دیدن امکان می‌دهد تا هستندگان مرتبط به آن با ما به صورتی ناپوشیده رویارو شوند. ممکن نیست که چیزی را ببینیم اما آن را «به عنوانِ» چیزی نبینیم. در این حالت گویی آن را ندیده‌ایم. چنان که وقتی در قطار نشسته‌ایم و در فکریم درخت‌ها و چشم‌انداز را نمی‌بینیم. «دیدن هم‌چون» مبنای دیدن است. من این هستنده را هم‌چون میز، و آن یکی را هم‌چون گربه می‌بینم. «دیدن [به‌این معنا که نگاه به چیزی باشد] همواره فهمی تاویلی است» (هز:۱۸۹). ما از ساختار تاویلی فهم گریزی نداریم.[1]

این‌همانی دیدن و دانایی از یونان آغاز شد. هایدگر گفته نه به این دلیل که یونانیان قومی بودند که بهتر از بقیه می‌دیدند، بل به این دلیل که آنان هستی را هم‌چون حضور (Anwesenheit) تاویل می‌کردند، و آن را پایدار و دارای ثبات (Beständigkeit) می‌شناختند (ن-۴:۱۶۷، س:۳۷۲ب). سنت یکی دانستن دیدن و فهمیدن تا امروز ادامه یافته است. هایدگر در فلسفه‌ی خود آن را در برابر شنیدن (ازجمله شنیدن آوای هستی) کم‌تر

۱. در مورد دیدن به معنایی اگزیستانسیال و در معناهایی پدیدارشناسانه بنگرید به:
D. M. Levin, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, London, 1988.

مهم دانست، و در *درآمدی به متافیزیک* نوشت که شنیدن کنش اصلی اندیشه است (دم:۵ب). دیدن مبنایی متافیزیکی دارد و با حضور و ثبات هم‌راه و خواناست. زیرا در جریان دیدن ما در معنایی کامل «رویاروی آن‌چه باید دیده شود» قرار می‌گیریم. چنین می‌پنداریم که دیگر هیچ تاویلی از چیزها مانع ما نمی‌شود، و چیزها را به طور ناب و خالص می‌بینیم، که این فرضی نادرست است، و ما همواره با پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌هایی کنشی تاویلی را دیدن نام می‌دهیم. آن سان که یونانیان با هستی روبرو می‌شدند همواره سویه‌ای از یک هستنده را برجسته می‌کردند، و از این‌جا به منش هستنده می‌رسیدند. این منش همان چیزی بود که هستنده در آن حاضر می‌شود، یعنی هستن آن دانسته می‌شود. این تفاوت دارد با هستنده‌ای که بازنمایی می‌شود. هایدگر در *مفاهیم بنیادین* در ۱۹۴۱ نوشت که آن‌چه ما در دوران جدید تکنیک می‌نامیم بیشتر یادآور منش ابزاری است، اما باید بدانیم که تکنیک ابزار نیست، که با آن، یا به یاری آن انسان بر چیزها مسلط شود، بل تکنیک پیش از هرچیز یک وجه تاویل جهان است (م‌ن:۳۱). گونه‌ای دیدن، نوعی صورت‌بندی دانایی با این لفظ هم‌راه است. باور مطلق به تکنولوژی یعنی نوعی تاویل جهان که استوار بر پیش فهم‌هایی است. این پیش‌فهم‌ها کدام‌اند؟

۴. تصویر جهان و دانایی

رساله‌ی «دوران تصویر جهان» در مرکز بحث خود برداشتی تازه از علم مدرن را می‌پروراند. هایدگر می‌پرسید که گوهر علم مدرن چیست؟ شاید بگوییم که گوهر علم مدرن پژوهش است: «گوهر آن‌چه ما امروز علم می‌نامیم پژوهش است. گوهر این پژوهش بر چه چیز نهاده است؟ بر این واقعیت که دانش خود را هم‌چون فراشدی درون قلمرویی از آن‌چه که هست در طبیعت یا در تاریخ قرار می‌دهد... این از طریق طرح‌اندازی درون قلمروی آن‌چه هست (به عنوان مثال در طبیعت) بر طرح بنیادین

ثابت رخدادهای طبیعی به دست می‌آید. طرح‌اندازی پیشاپیش شیوه‌ای راکه در آن فراشد دانایی خود را باید به سپهر گشوده پیوند بزند و متصل کند، شکل می‌دهد. این الصاق و پیوند دقت در پژوهش است» (پت:۱۱۸). علم مدرن با برداشت یونانی épistêmê، و برداشت لاتینی scientia، از این‌نظر تفاوت دارد که پیش از هرچیز خودش را به عنوان پژوهش معرفی می‌کند، و نه مجموعه‌ای از نتایج منظم و دقیق. باور به پژوهش هم‌چون گوهر علم مدرن، طبیعت یا ابژه‌ها را به شبکه‌ی رابطه‌هایی زمانی و مکانی با منطقی ریاضی که توصیف ریاضی آن هم ممکن است، تبدیل می‌کند. از نظر یونانیان mathêmatika یا mathêmata آن دانایی‌ای بود که انسان پیش از فهم چیزها داراست. عدد فهمی پیشینی است که در شناسایی طبیعت خود را تحمیل می‌کند. علم مدرن هم این مبنا را قبول دارد. فیزیک در یک طرح جامع ریاضی‌وار قرار می‌گیرد. طبیعت به نظام خودکار و منطقی‌ای از حرکت اجسام همانند می‌شود، و در نتیجه، همه چیز قابل اندازه‌گیری هستند. پژوهش، اما، فراشد ناب تجربی نیست، بل استواری دستاوردهای تجربه با پیشدانسته‌ها و مهمتر با قاعده‌های پیشینی کارکرد ذهن است. برهان ریاضی نمایانگر قدرت این قاعده‌هاست. علم مدرن که بر پایه‌ی چنین مفهومی از تجربه و استواری دستاوردهای آن به قانون‌های ریاضی استوارست، تخصصی است. تخصصی‌شدن یک دستاورد علم مدرن نیست، بل یکی از پیش‌شرط‌های پیدایی آن است. موضوع پژوهش علمی فقط وقتی به عنوان موضوع، تدقیق می‌شود که به یکی از شاخه‌های گوناگون دانش تقسیم شود.

گوهر علم را پژوهش خوانده‌اند. اما گوهر پژوهش چیست؟ پژوهش هم‌چون گشایش عمل است که امکان دانایی را فراهم می‌آورد. پژوهش نیازمند دقت و «انضباط»، هم‌چون شکلی از کسب دانایی یک شیوه است، اما نه هنوز به معنای دقیق و دکارتی «روش»، بل به معنایی کلی‌تر (پت:۱۱۸). هر پژوهش نیازمند آن است که روش‌مند باشد. علم، به

هرحال، ناگزیر هم‌چون جریانی پیش می‌رود. حساب‌گری آینده و تایید دستاوردهای گذشته است، و این‌ها سبب می‌شوند که موضوع علم خواه امری طبیعی یا تاریخی باشد، موضوع پژوهش انگاشته شود. اما به شرطی موضوع پژوهش خواهد بود که پیش‌تر بنیان روش‌مندانه‌ی پژوهش اعلام شده باشد. در علمی چون فیزیک تجربه‌ی علمی بی‌معنا می‌بود هرگاه پیش‌تر مبانی متافیزیکی‌ای شکل نگرفته بودند که دستاوردهای شناختی و نظری را بامعنا جلوه دهند. پرسش مهم این است که «کدام فهم از هستندگان و کدام برداشت از حقیقت سبب شده که علم به پژوهش تبدیل شود؟» (پ‌ت:۱۲۶). هرگاه پاسخ به این پرسش را بیابیم راه برای پاسخ گفتن به این پرسش هم باز می‌شود: «کدام عامل در زندگی مدرن همه چیز را به کارکرد خرد ابزاری فروکاسته است؟».

برای این که هر هستنده‌ای موضوع تحقیق قرار گیرد، باید همه چیز هم‌چون ابژه‌هایی انگاشته شوند. سوژه خصلت‌های آن‌ها را خواهد شناخت، و درنتیجه در جریان پیش‌رونده‌ی دانایی‌اش قرار خواهد گرفت. این تبدیل هر چیزی به ابژه‌ی شناسایی و فرض امکان‌پذیر بودن شناسایی آن‌ها شرط اصلی علم به مثابه‌ی پژوهش است. این ابژه‌سازی هم روی نمی‌دهد مگر این که «حقیقت تبدیل به ایقان بازنمودی شده باشد» (پ‌ت:۱۲۷). در متافیزیک دکارتی سوژه به این شرط سوژه است که جهان رویارویش مجموعه‌ای از ابژه‌های قابل شناخت باشد. ممکن است که این شناخت در این لحظه به دست نیاید، اما راه برای شناخت آن در آینده گشوده است. هم‌چنین امکان دارد که شناخت‌های پیشین تصحیح شوند. این باور هم چنین محکم و یقینی نمی‌بود اگر اصل بازنمایی در کار نبود. هایدگر نوشت: «واقعیتِ تبدیل کلی جهان به تصویر، گوهر دوران مدرن را روشن می‌کند» (پ‌ت:۱۳۰)، او پیش‌تر گفته بود: «زمانی که ما درباره‌ی دوران مدرن تحقیق می‌کنیم، از تصویر جهان مدرن می‌پرسیم» (پ‌ت:۱۲۸). تبدیل هر ابژه به بازنمود، و ابژه‌شدن هر چیزی ناگزیر نظامی

فرجام‌شناسانه می‌آفرینند. انسان خود را موجودی که امکان دارد همه چیز را بشناسد، و بر همه چیز مسلط شود، می‌شناسد. کسی که از نهایت و فرجام پژوهش باخبر است. دانایی او به فراشد پژوهش جهت می‌دهد: «گوهر دوران مدرن می‌تواند در این واقعیت دیده شود که انسان با آزاد کردن خود برای خویشتن، خود را از بندهای سده‌های میانه رها می‌کند. ولی این مشخصه‌سازیِ درست، سطحی باقی می‌ماند و موجب خطاهایی می‌شود که ما را از فهم بنیاد اساسی روزگار مدرن بازمی‌دارد، و در نتیجه نمی‌گذارد که به داوری در مورد گستره‌ی گوهر دوران بپردازیم. به یقین، دوران مدرن هم‌چون نتیجه‌ی آزادی انسان، ذهن‌باوری و فردباوری را پیش کشیده است... آن‌چه در این جا بنیادی است ضرورت مناسبات درونی ذهن‌باوری و عینی‌باوری است» (ب‌ت۱۲۸-۱۲۷). علم با تبدیل شدن به پژوهش، همه چیز را به ابژه‌ها، و حقیقت را به یقین بازنمایی می‌کشاند. افق جهان چنان دگرگون می‌شود که همه چیز به بازنمایی تبدیل می‌شوند، و حتی انسان که تصور کرده به دلیل اوست که همه چیز هم‌چون ابژه شناسایی قابل فهم می‌شوند، خود تبدیل به ابژه‌ای، بازنمودی، تصویری می‌شود. رابطه‌ی نمودار شدن و دیدن رابطه‌ی انسان و جهان در دوران مدرن است. تبدیل جهان به تصویر (و تبدیل انسان به سوژه) مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تبدیل‌ها در دوران ماست. در مدرنیته جهان از راه تبدیل‌شدن به تصویر جهان‌بودگی می‌یابد. در فضای این جهان‌بودگی هستنده می‌تواند فقط همچون چیزی بازنموده شود.

۵. «گشتل» تکنولوژی

هایدگر نیز هم‌چون بسیاری از فیلسوفان و نویسندگان علوم انسانی به «مساله‌ی تکنولوژی» توجه داشت.[1] در این مورد او تنها نبود، اما

1. J. Herf, *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar*

اندیشه‌ی او در مورد گوهر تکنولوژی و بنیان متافیزیکی آن مهم‌تر و تاثیرگذارتر از اندیشه‌ی دیگران بود. فینبرگ در کتاب **به پرسش کشیدن تکنولوژی** گفته: «هایدگر بی‌شک تاثیرگذارترین فیلسوف تکنولوژی در این سده است».[1] هایدگر در زمانه‌ی دگرگونی عظیم تکنولوژیک که اروپا و جهان را دگرگون کرد زیست، و شاهد رشد سریع شهرنشینی، صنعتی‌شدن شتاب‌زده، جنگ‌های جهانی، و انفجارهای اتمی بود. او می‌کوشید تا شکل سیاسی رویارویی تکنولوژی سیاره‌ای را با موقعیت انسان مدرن دریابد (دم:۱۶۶). ما در جهان پیشرفت تکنولوژیک و دگرگونی‌های سریع شیوه‌های زندگی‌مان که ناشی از آن پیشرفت هستند، به سر می‌بریم. چنین می‌نماید که تکنولوژی موجب ساده‌تر شدن زندگی هرروزه‌ی ما شده، اما بحرانی در این زندگی را هم پدید آورده است. انسان مدرن مدام مکان زندگی‌اش را عوض می‌کند، و دیگر حس درستی از مکان زیست خود ندارد. زمین نه مکان زیست، بل ابزار بهره‌رسانی شده است. بی‌مکانی و بی‌خانگی انسان نتیجه‌ی چنین شیوه‌ی زیستن است. هایدگر در واپسین پیام به مردم زادگاهش مسکیرش از آنان خواست: «بیاندیشید که آیا در روزگار تمدن یکسان‌ساز تکنیکی، هنوز خانه‌ای برای زیستن وجود دارد؟ و چگونه؟» (م‌آ-۱۳:۲۴۳). او پیش‌تر هشدار داده بود که فقط زمانی که بتوانیم در زمین اقامت کنیم، و بیاندیشیم، خواهیم توانست که بسازیم. انسان مدرن همه چیز را به هستندگان شمارش‌پذیر، محاسبه‌پذیر، و «مفید» تبدیل می‌کند، و دگرگونی‌ها را تابع ضرورت رشد هردم سریع‌تر می‌سازد، و نیروی تازه‌سازی عادت‌هایش را از دست می‌دهد. زیرا دگرگونی فقط به تفاوت‌های محدود در ابزار مصرفی تبدیل شده، و شیوه‌های زیستن با آن

→ *and the Third Rich*, Cambridge University Press, 1984.

1. A. Feenberg, *Questioning Technology*, London, 1999, p.183.

تفاوت هم‌خوان شده است. هایدگر اعلام کرد که تکنولوژی مدرن همه چیز را به مواد اوّلیه و منابع (Bestand) تبدیل کرده است. انسان خود در جریان شیی‌شدگی، یکی از منابع شده است. تکنولوژی استوارست بر بنیادی متافیزیکی که هایدگر آن را هم‌چون زمینه‌ی اصلی زندگی مدرن با «گشتل» مشخص کرد.

واژه‌ی آلمانی Technik به سه معنای «تکنولوژی»، «فن»، و «مهندسی» می‌آید، و ریشه‌ی آن به واژه‌ی یونانی technê به معناهای «هنر»، «صنعت»، «فن» و «مهارت» می‌رسد. خود واژه‌ی technê مرتبط بود به واژه‌ی tikteïn به معنای «به بارآوردن»، «محصول‌دادن» و «نتیجه‌ای به دست‌آوردن». اما در بحث هایدگر این معناهای قدیمی یونانی مورد نظر نیست. technê «دانایی عملی» است و به همین دلیل با épistêmê به معنای کلی دانایی پیوستگی دارد. دانایی عملی باخبری از منطق و شیوه‌های تولید کردن است. هم‌چون واژه‌ی آلمانی wissen که باخبری از کارکردن چیزها و منطق تولید آن‌هاست (ن-۱:۸۰). به نظر هایدگر دانای فنون یا دارنده‌ی تکنیک (همان واژه‌ی فرانسوی «تکنیسین» که در فارسی امروزی هم به کار می‌رود) به سادگی یک فن‌آور و تولیدکننده نیست، بل کسی است که برداشتی از حضور هستندگان دارد، و راهی را برای آشکار کردن چیزها برمی‌گزینند. این چنین برداشتی از technê که مبنایی هستی‌شناسانه دارد، در اندیشه‌های هایدگر در مورد تکنیک و تکنولوژی باقی ماند. تکنولوژی در اساس خود به سادگی راه و روش ساختن و فنون ابداع و تولید چیزها نیست، بل راهی است برای آشکار کردن چیزها، و این راه مقدم است بر ساختن. هایدگر نوشت: «این که چیزی، برای نمونه موتور دیزل وجود دارد، بنیاد اصلی و نهایی خود را در این واقعیت می‌یابد که مقوله‌های «طبیعت» که قابل بهره‌برداری با تکنولوژی ماشینی است، پیش‌تر به طور خاص موضوع اندیشه‌های پیاپی فیلسوفان بوده است» (ن-۴:۳۹). از این‌جا، هایدگر واژه‌ی machenschaft به معنای

«تاسیس کردن» (در اصل از machen به معنای «بناکردن») را هم‌چون معادل تکنیک به کار برد (ن-۳: ۱۷۴ب، اس: ۲۷۴).

بیشتر نویسندگان علوم اجتماعی تکنولوژی را شکل سازمان‌یافته‌ی ساختن و تولید، یعنی فراشد نظام‌مند انطباق ابزار با اهداف، و رابطه‌ی محصول‌های تولیدی با نیازها می‌دانند. هایدگر چنین تعریف‌هایی را نادرست نمی‌داند، اما معتقد است که نادقیق و ناکامل‌اند، و موجب دشواری‌های فراوانی می‌شوند. چنین تعریف‌هایی محدودند، و راهی به فهم گوهر تکنولوژی نمی‌گشایند (پت:۵). گوهر تکنولوژی تکنولوژیک نیست (پت:۴). تکنولوژی می‌تواند رویکرد انسان را به ماشین نشان دهد، اما گوهر آن در ماشین یافتنی نیست. ماشین و ماشینیسم نتیجه‌ی تکنولوژی هستند و نه بنیاد آن. تکنولوژی به technē مرتبط است و این شکلی از گرد‌آمدن و ابداع (poïêsis) است (دم: ۱۵۹، پت: ۱۳). هایدگر تاکید می‌کند که مساله‌ی مهم در اندیشیدن به تکنولوژی، پژوهش گوهر آن است. ساختن، تولید کردن، و تاسیس کردن نمی‌توانند نمایانگر گوهر اصلی تکنولوژی باشند. این گوهر امری هستی‌شناسانه، و پایه و بنیاد زندگی مدرن است. از این اصل، سوژه‌شدن و تصویر جهان هم نتیجه می‌شود. هایدگر این گوهر را «گشتل» نامیده است. مقصود از «گشتلِ تکنولوژی» چیست؟ واژه‌ی Gestell در آلمانی رایج به معناهای «پایه» و «چارچوب» (و به معنای محدود «قاب») است، و در اصل به معنای «موضع» بود. اما در تکامل زبان آلمانی به تدریج به معنای «گردهم‌آمدن چیزها»، و بعد «چارچوب یا قاب» به کار رفت. ریشه‌ی این واژه از stall می‌آید که زمانی معنای «موضع» را داشت، و امروز معنای «ثابت» دارد. پیش‌وند -ge در اصل به معنای «با هم‌دیگر» و «هم‌راه با هم» بود، که اکنون هم‌چون مکمل فعل است: روشن‌کننده‌ی کامل‌شدن کنش یا رخداد. هایدگر واژه‌ی Gestell را به عنوان نام کلی‌ای به کار می‌برد، و اغلب می‌کوشید تا با قرار دادن خط فاصل در آن و نگارش Ge-stell، معنا را

دقیق کند. پیش از هایدگر، ارنست یونگر، واژه‌ی «گشتالت» (Gestalt) را در توضیح بنیان تکنولوژی به کار برده بود. او هم از این واژه موقعیت کنونی تمدن تکنولوژیک را منظور داشت. آن شکل قطعی و نهایی‌ای که در آن «بسیج تام منابع (Bestand) بدون تفاوت میان آن‌ها» ممکن می‌شود (م‌ه:۵۸ب).[1] گشتالت «بسیج همگانی» را توضیح می‌دهد، یعنی معلوم می‌کند که چگونه یک تکنوکرات به سوی تولیدی که هدف خود او در آن، و با آن معلوم نیست، پیش می‌رود.

اما گشتل به معنای دقیق هم گردآوری همه‌ی منابع در راه تولید است، و هم آن چارچوب یا قاب کلی‌ای که درون آن محدوده‌ی زندگی مدرن تعیین می‌شود. از نظر هایدگر گشتل همانند پس‌زمینه در نمای فیلمی است که بر اساس آن همه چیز دیده می‌شوند، حرکت می‌کنند، شکل می‌گیرند، منظم می‌شوند، و موقعیت‌های روایی، تاریخی، و شناختی می‌یابند. پس‌زمینه‌ای که هیچ چیز را بیرون اختیار و نظارت خود رها نمی‌کند، و به همه چیز معنا می‌دهد. همه‌ی چیزها را هم‌خوان و یک‌دست می‌کند، و به «قاعده‌ی سخن» شبیه است. تکنولوژی حتی مفهوم «منبع» را هم عوض می‌کند. هایدگر نوشته که در گشتل «ابژه» (Gegenstsnd) به منبع (Bestand) تبدیل می‌شود. برای روشن شدن تفاوت مثال می‌زنم: یک گل روی شاخه، یا در میان گل‌های باغ یک ابژه است. اما گل در صنعت عطرسازی تبدیل به منبع می‌شود. دیگر گلی در خود نیست، بل به شکل تازه‌ای، به صورت یک منبع برای تولید فنی، یا ایجاد بهره‌ای، درمی‌آید. چیزهایی که بدون سوژه هم در این دنیا وجود داشتند، با سوژه تبدیل به اموری مفید می‌شوند، و مهم‌تر، تبدیل به «ذخیره» می‌شوند. هم‌چون منابعی که مولّد انرژی به هدف انجام کارهای بعدی، هستند. در گشتل همه چیز را به صورت منبع می‌بینیم، حتی

1. E. Jünger, *Der Arbeiter: Herschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932.

انسان‌ها را. تمامی طبیعت منبع ذخیره‌ی ما می‌شود. کوهستان منبع آب‌های معدنی دانسته می‌شود، و رودخانه منبع ذخیره‌ی نیرو و انرژی پشت سدها. در گشتلِ تکنولوژی هرچیز تا جایی که کار کند و کارآیی داشته باشد، مطرح است.

۶. پرسش از تکنولوژی

مشهورترین متنی که هایدگر در مورد تکنولوژی نوشت مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» است که بر اساس خطابه‌ای تهیه شده که هایدگر آن را در ۱۸ نوامبر ۱۹۵۳ در دانشکده‌ی عالی فنی مونیخ ارائه کرد. این متنی مهم است اما باز باید گفت که این متن و دیگر نوشته‌های هایدگر هیچ یک به تنهایی نمایانگر ژرفای دیدگاه او درمورد گوهر تکنولوژی نیستند. در این مورد باید به مجموعه‌ای از نوشته‌های هایدگر مراجعه کرد، و خود او هم با انتشار برگزیده‌ای از نوشته‌هایش با عنوان **تکنیک و چرخش** در ۱۹۶۲ نشان داد که نمی‌خواهد در این مورد به یکی دو متن بسنده کند.[1] می‌توان گفت که تمامی مفاهیم بنیادین در اندیشه‌ی هایدگر به تکنولوژی در نوشته‌های او در فاصله سال‌های ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۴ تدوین شدند و بعد در نوشته‌های پس از جنگ جهانی دوم به شکلی به نسبت ساده و روشن بیان شدند.[2] از دیگر متن‌های آن مجموعه‌ی **تکنیک و چرخش** می‌توان از سه بخش از چهار درس با عنوان «نگرشی به آن‌چه هست» نام برد، که برای نخستین بار در پایان ۱۹۴۹ برای جمع برگزیده‌ای از دانش‌جویان ارائه شدند. آن‌چه در قلب بحث قرار دارد همان نکته‌ی مرکزی‌ای است که نشان می‌دهد گوهر تکنولوژی از خود آن جداست. هرگونه رویکردی به

---

1. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske: Pfullingen, 1962.

2. M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, 1990, p.35.

تکنولوژی که به طور قاطع استوار به تحلیلی از هستی نباشد، به کار نمی‌آید. این که منش تکنولوژی را نگرش ابزاری به دنیا بدانیم برای فهم گوهر تکنولوژی به هیچ‌روکافی نیست، زیرا هنوز در بحث از ابزاری بودن چیزها به طور مستقیم و روشن بحثی از هستی در میان نیست. تحلیل‌های ابزاری (هم‌چون بحثی که در نخستین فصل کتاب *انسان و تکنیک* اشپنگلر مطرح شده، یا مفهوم مشهور «خرد ابزاری» که از ماکس وبر تا مارکوزه و آدورنو با آن سروکار داشته‌اند) جنبه‌هایی از حقیقت آشکار می‌شود، اما نه تمامی آن. نگرش محدود به منش ابزاری از فهم گوهر تکنولوژی ناتوان است. برای راه‌یابی به تحلیلی از تکنولوژی که با نگرش به هستی بیگانه نباشد، باید منش فرجام‌شناسانه‌ی تکنیک را مطرح کنیم. این منش هم نباید در بند نگرشی انسان‌شناسانه باقی بماند. اگر همه چیز را به نیّت‌ها و نقشه‌های انسانی کاهش دهیم، از فهم گوهر تکنولوژی بی‌بهره خواهیم ماند. راه حل هایدگر متمرکز بر امری است که فراتر از نقشه‌ها و نیّت‌های انسانی می‌رود، و آن هستی است.

درون‌مایه‌ی تکنولوژی در نخستین آثار هایدگر یافتنی است، اما این اصطلاح در آن آثار به کار نرفت. کاربرد این اصطلاح محصول دوران پس از دگرگونی است. در ۱۹۱۹ هایدگر از ضرورت رویکرد روشن‌گرانه به زندگی مدرن و طرد سازوکاری که انسان را به شیی و ابزار تبدیل می‌کند، یاد کرد.[1] او نوشت که نظارت امروزی بر کل فراشد تولید که میراث روزگار روشن‌گری است، دیگر به کار نمی‌آید، و یکسان‌سازی‌ای که در اساس برنامه‌ی مدرنیته نهفته است، ریشه در رانه‌ای متافیزیکی دارد که باید آن را کشف کرد. هایدگر در خطابه‌ای درباره‌ی اشپنگلر در ۱۹۲۰ گفته بود که همگان واژه‌ی Kultur را درباره‌ی افرادی خودآگاه که خود را

---

1. L. P. Thiele, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics*, Princeton University Press, 1995, pp.193-194.

وقف هدف شکل‌دادن (gestaltung) جهان کرده‌اند، به کار می‌برند، اما این شکل‌دادن و بنیان آن یعنی «گشتالت»، درست پیش نمی‌روند.[۱] با توجه به این خطابه، درمی‌یابیم که هایدگر پیش از یونگر مفهوم «گشتالت» را به کار برده بود. هایدگر شکل دادن به جهان هم‌چون هدف را که به معنای تغییر شکل هم‌خوان با نیازها و خواست‌های انسانی است، مفهومی بازمانده از رنسانس و روشن‌گری دانست. در درس‌های آن ایام هایدگر به برداشت امروزی از تجربه و علم انتقاد می‌کرد، و آن را هم‌خوان با شکل دادن به جهان می‌دانست. در مقابل رسالت فلسفه را یافتن راه درست می‌دانست، راهی که علم توانایی یافتن آن را ندارد.

در عبارت‌هایی از *هستی و زمان* بحث از کار دازاین آمده که با بحث‌های بعدی هایدگر درمورد تکنولوژی خوانا هستند. دازاین بیشتر با «موارد عملی» سروکار دارد تا با چیزها. زندگی هرروزه‌اش از کار با ابزار، یا موارد «آماده در دست»، می‌گذرد. نحوه‌ی سروکار یافتن او با چیزها یا ابزار، بیشتر حل شدن در فراشد کار است. یکی از معدود اشاره‌های هایدگر به تکنولوژی در *هستی و زمان*، عبارتی از بند ۶۹ این کتاب است که در آن از زمان‌بودگی دازاین و استعلاء بحث به میان می‌آید. در این اشاره به برداشت‌های نظری از زمان‌بودگی و توجه به موقعیتی که در آن برداشت‌های دازاین از امور «حاضر در دست» به بنیان نظریه منجر می‌شود، هایدگر اعلام کرد که باید متوجه ملاک‌هایی ناشی از تجربه بود. ملاک‌هایی که «شکل تکنیکی پیچیده‌ای هم می‌یابند» (ه‌ز:۴۰۹). هرچند این اشاره به ملاک‌های فنی هنوز ما را به بحثی درمورد تکنولوژی نمی‌کشاند، اما به بحثی که هایدگر بعدها در این مورد پیش کشید، نزدیک است. هم‌چنین در بند مشهوری هایدگر از رودخانه به عنوان «منبع انرژی» و از جنگل به عنوان «منبع هیزم و مواد سوختی» یاد کرده، و افزوده که باد

---

۱. متن این خطابه هنوز منتشر نشده، اما در بایگانی مارباخ موجود است.

«کارآیی» دارد، و طبیعت به قدرت طبیعی و اجزاء آن به امور «آماده در دست» تبدیل شده‌اند (ه‌ز:۱۰۰). توجه ابزاری به طبیعت، سازنده‌ی چشم‌اندازی است که در آن علوم شکل می‌گیرند.

هایدگر در درس‌های پایان دهه‌ی ۱۹۲۰ و نیز در *درآمدی به متافیزیک* با دقت بیشتری به مفهوم technê پرداخت. در اشاره‌اش به رابطه‌ی هستی (phusis) با technê، یادآور شد که باید معنای technê را نوعی دانایی (توانایی عملی که ارسطو آن را یک صورت دانش خوانده بود) بدانیم. این «توانایی برنامه‌ریزی آزادانه و سازمان‌دهی آزادانه، و تسلط بر نهادها»ست (دم:۱۶). او در بحث از هم‌سرایی *آنتیگونه* ی سوفوکلس نیز بحث از دانایی مرتبط به technê را کامل‌تر بیان کرد. این یکی از نخستین اشاره‌های هایدگر به منش پذیرای انسان در برابر نیروی فن‌آوری است. او نشان داد که دانایی فنی از نیروی نظارت انسان خارج می‌شود. در اشاره‌ای دیگر به technê به دو معنای «هنر» و «فن»، گفت که دانایی فقط مشاهده نیست، بل دربردارنده‌ی شهود است، آن بینشی که فراتر از هر آن‌چه هم‌اکنون پیش روی بیننده قرار دارد، می‌رود. این منش شهودی در هردوی تولید فنی و تولید هنری منش آینده‌نگرانه‌ای به خود می‌گیرد. توانایی فنی و عملی به هررو هم به کار بردن ابزار در جهت رسیدن به هدفی است، و هم آشکار شدن اموری است که تاکنون پنهان مانده بودند. این آشکارگی از انسان مستقل است.

۷. فن

گادامر به یاد می‌آورد که روزی که برای نخستین بار در درس هایدگر حاضر شد، موضوع درس مفهوم phronêsis یا «حکمت عملی» ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* بود. هایدگر به شاگردان می‌گفت که هرگونه دانایی ناشی از technê دارای محدودیت است، و بحث درمورد آن بحثی ناروشن و نامطمئن خواهد بود. او به پیروی از کتاب ششم *اخلاق*

نیکوماخوس اعلام می‌کرد که ما باید برای حکمت عملی اهمیتی بیش از شناخت علمی قائل باشیم، و بکوشیم تا در قلمرو حکمت عملی بیاندیشیم، زیرا نتیجه‌ی این حکمت عملی در قیاس با پژوهش درباره‌ی انسان و دیگر مساله‌ها که از راه دانسته‌ها و قاعده‌های علمی صورت می‌گیرند، به فهم دقیق‌تری منجر خواهد شد. هرگاه ما انسان را چنان که به راستی هست، یعنی موجودی فعال و درگیر مناسبات عملی مطرح کنیم، نسبت به آن فهمی که انسان را هم‌چون موضوع شناسایی علمی درنظر می‌گیرد، به شناختی درست‌تر دست خواهیم یافت. باید میان حکمت عملی و توانایی عملی (technê) تفاوت قائل شد. هایدگر از این تفاوت که شاید در نگاه نخست چندان مهم به نظر نرسد، و امری متعلق به نظام دسته‌بندی دانایی‌ها در فلسفه‌ی ارسطو بنماید، چنین نتیجه گرفت که هرچه در دوران مدرن تکنیک بیشتر پیشرفت کرد، دانایی عملی ما کمتر شد.

در مکالمه‌ی **سوفیست** افلاطون، هنرها و فنون به دو دسته تقسیم شده‌اند. یکی هنرهایی که چیزی را به وجود نمی‌آورند، بل چیزهای از پیش موجود را در نظمی تازه قرار می‌دهند، و دوم هنرهایی که موجب پیدایش چیزهایی تازه می‌شوند، و این چنین به technê مربوط می‌شوند.[1] افلاطون نکته را در مکالمه‌های **جمهوری**[2] و **گرگیاس**[3] نیز به بحث گذاشت، و آن‌جا اهمیت طرح اوّلیه و نقشه را در عمل سازندگی یادآور شد. در این مکالمه‌ها روشن می‌شود که افلاطون در پایگان کارها و فعالیت‌ها نقش چندان مهمی برای تولیدکنندگان چیزها قائل نبود. در صورتی که برخلاف او، ارسطو برای این فعالیت‌های تولیدی اهمیت زیادی قائل بود، و در **سیاست** از دانش عملی یاد کرد، و از نویسندگانی که

۱. افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص۱۴۷۵.
۲. پیشین، صص۹۹۳-۹۲۸.
۳. پیشین، ص ۳۴۰.

درباره‌ی حرفه‌های گوناگون کتاب‌های راهنما نوشته‌اند، با احترام یاد کرد.[۱] از نظر ارسطو هوشمندی، و توانایی ادراک، نیرویی فطری است که طبیعت آن در انسان جای داده، و به یاری آن می‌توانیم کارکردن با اعضاء بدن خویش را بیازماییم و بشناسیم. ارسطو در **فیزیک** از وجود نیروی ویژه‌ای در نهاد انسان یاد کرد که به یاری و به دلیل آن انسان می‌تواند تصوری از هدف و فرجام در ذهن خویش بپروراند.[۲] در **متافیزیک** ارسطو مساله را به صورت دقیقی پیش کشید: «همه ساختنها یا به واسطهٔ هنر (فن و صنعت)اند، یا به واسطهٔ یک توانمندی، یا به واسطهٔ اندیشه. بعضی از اینها نیز یا خودبه‌خودی، یا به واسطهٔ تصادف (بخت، tukhè) پدید می‌آیند، درست همان‌گونه که در مورد پدیدآینده‌های از راه طبیعت روی می‌دهد».[۳] سپس، ارسطو توضیح داد که به دلیل هنر یا technê چیزهایی پدید می‌آیند که صورت یا eïdos آن‌ها در روح یا نفس انسان موجود است. مفهوم eïdos که او به کار برده، چنین مطرح است: ما چون تصوری از بیماری و تندرستی در سر داریم، می‌توانیم در فعالیت‌های پزشکی بیماری را به فردی سالم تبدیل کنیم. هم‌چنین، به دلیل تصوری که از حجم میان‌تهی در سر داریم می‌توانیم با چوب و وسایل دیگر کشتی‌ای بسازیم. بحث ارسطو پیش می‌رود و دقیق‌تر می‌شود: «از پیدایشها و حرکتها، بخشی اندیشیدن (noesis) و بخشی «ساختن یا ایجاد» نامیده می‌شوند. آن بخش که از سوی مبداء و صورت پیش می‌رود اندیشیدن است و آن بخش که از مرز پایانی اندیشیدن آغاز می‌شود ساختن یا ایجاد است. هر چیز دیگری در میانهٔ اینها نیز به همین‌سان پدید می‌آید».[۴]

در میان یونانیان هرگونه پدید آوردن و ساختن در قلمرو ابداع یا

---

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۱.
۲. ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۷۸، صص۸۸-۸۴.
۳. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۲۶.
۴. پیشین، ص ۲۲۷.

poïêsis جای داشت. poiesis به معنای ناپوشیدگی مرتبط بود. ساختن نمی‌توانست مستقل از امکانی مطرح شود که ناپوشیدگی آن را پیش می‌آورد. از نظر هایدگر هم تکنولوژی تا جایی که فراهم‌آوردن است، به ناپوشیدگی مرتبط است. گوهر آن به شکلی از ناپوشیدگی وابسته است. فقط در صورت‌بندی مدرن دانایی است که این نکته‌ی بدیهی، دانسته نمی‌شود، زیرا در این شکل دانایی فراهم آوردن با حقیقت به معنای ناپوشیدگی ارتباط ندارد. این‌جا حقیقت چنین دانسته نمی‌شود، و فقط هم‌خوانی گزاره است با امر واقعی. در نتیجه، تکنولوژی بی‌ارتباط به حقیقت مطرح می‌شود، و کسی را با گوهر تکنولوژی کاری نیست، و شناخت هم جز فرانمایی نیست. یونانیان technê را به معنای آشکار ساختن به کار می‌بردند. روشن است که این نکته رابطه دارد با ناپوشیدگی (alêthéïa). حکمت عملی و فن‌آوری هستندگان را از ناپوشیدگی بیرون می‌آورد. از این‌جا، مسوولیت ساختن در حد این ناپوشیدگی مطرح می‌شود. فکر مدرن مسوولیتی برای چیزی قائل نیست. هدف توجیه‌کننده‌ی شیوه‌ی دسترسی به خویش است. ناپوشیدگی مطرح نیست تا مسوولیتی متوجه کسی یا نیرویی شود. گشتلِ تکنولوژی خود پوشش و پرده است. این‌جا جهان ماده‌ی خامی است که باید به آن شکل داد، و از آن بهره برد. نادرست بودن کار فقط در میزان کمتر بهره‌وری مطرح می‌شود و بس.

در تاریخ هستی آن‌جا که رها کردن هستی آغاز می‌شود، استقلال دانایی استوار به technê از انسان نیز شروع می‌شود (اس:۲۳۶). از نظر هایدگر تکنولوژی به سادگی امری ساخته و پرداخته‌ی انسان نیست. بل تقدیر انسان بنا به تاریخ هستی، و استوار بر گشتلِ تکنولوژی است. تکنولوژی هم‌چون هر شکل آشکارگی فایده‌هایی دارد، اما دشواری‌هایی هم می‌سازد، یعنی انسان را از هستنده‌ای در جهان، به «حیوانی مکانیکی» تبدیل می‌کند (ن ـ۴:۱۱۶ب، اس:۶۸،۳۱۲-۳۱۱،۳۴۸). «تاسیس کردن» گرایش روزگار مدرن است که تمامی هستندگان را هم‌چون مواردی که قابلیت

بازنمایی دارند، معرفی می‌کند. همه چیز این‌جا قابل تولید و بازتولیدند. تکنولوژی این‌جا هم‌چون شرط اصلی شیوه‌ای از زیستن معرفی می‌شود (اس:۲۳۶). گوهر تکنولوژی بیان هم‌سطح کردن چیزهاست تا نظم‌پذیر و یک‌دست شوند. از این راه بالاترین بازده، و بیشترین حد بهره‌رسانی مطرح می‌شود: «در دسترس بودن، کارآیی، و خدمت‌گذاری آن‌چه را که در هستنده‌ای مفید است و آن‌چه را که مفید نیست، آشکار می‌کنند» (اس:۲۲). هستندگان پیشاپیش چنان فرض می‌شوند که می‌توانند آرایش یابند، نظم گیرند، و تولید و تثبیت شوند (اس:۳۱۱). فهم از هستندگان هم‌چون اموری سر به فرمان و رام، که در اختیار و در نظارت انسان هستند، یقین انسان به خودش را محکم می‌کند، و موجب تقویت سوژه‌باوری مدرن می‌شود. واقعیت به سان تصویر جهان که پیش روی ما بازتولید شده دانسته می‌شود، و انسان هم‌چون سوژه‌ی مقتدر و حاکمی که قادر است هر چیزی را به مبارزه بطلبد، و تابع خود کند، و بر آن نظارت یابد مطرح می‌شود.

در نوشته‌های هایدگر پس از دگرگونی، و به ویژه در ***ادای سهمی به فلسفه***، دیگر طرح‌اندازی به سادگی کاری انسانی نیست، که ساختار فعالیت دازاین هم‌چون یک فرد دانسته شود، بل امری است که خود روی می‌دهد و بر انسان اتفاق می‌افتد. رویدادِ از آنِ خود کننده‌ای است (اس:۳۱۶-۳۱۵). این‌جا «حقیقت دربردارنده و ضامن چیزی است که هست، ضامن هستندگان است که انسان نیز در میان آن‌هاست، آن‌سان که در ارتباط با سایر هستندگان قرار می‌گیرد» (ن-۳:۲۴). تکنولوژی صنعتی در پایان سده‌ی هجدهم شکل گرفت. همواره چنین انگاشته‌اند که کاربرد روش ریاضی علوم طبیعی سده‌ی پیش‌تر راه را بر آن گشوده بود. هایدگر با چنین گمانی مخالف است. علم مدرن خود دربردارنده‌ی مشخصه‌های اصلی تکنولوژی بود. توجه به طبیعت هم‌چون منبع، شیوه‌های گردهم‌آوری، و ناپوشیدگی به سیاق تکنولوژی همه وجود داشتند.

تکنولوژی این همه را آشکار و قابل فهم کرد (پت:۲۲). از نظر هایدگر علم و تکنولوژی دارای سرچشمه‌های مشترک و مبانی متافیزیکی آشکارگی همانندی هستند. آن‌ها راه‌هایی همانند در فهم یا ناپوشیدگی چیزها هستند. هردو وابسته‌اند به سوژه‌باوری و مبنای شناخت‌شناسانه‌ی دکارتی (ن-۳:۱۲۹ و ۱۷۸، ن-۴:۸۶ب).

از نظر هایدگر انسان مدرن یا آن هستنده‌ای که به «حیوان خردورز» مشهور است، در طرحی کلی که خودش آن را درنیانداخته، درگیر می‌شود، و کار می‌کند. به شرطی این کارکردن فعالیت انسانی به معنای راستین واژه می‌بود که طرح آن را خود هستنده‌ی فعال یعنی انسان درمی‌انداخت. اما در زندگی مدرن ما با مفهوم متفاوتی از کار و فعالیت روبروییم. خواستِ خواست که هایدگر در درس‌های نیچه پیش کشید به خوبی نشان می‌دهد که انسان مدرن چیزی از هدف خود نمی‌داند. او فقط خواهان قدرت افزایش‌یابنده است تا با قدرت تازه‌اش باز قدرت بیشتری را بطلبد. این خواست امنیت است (پت:۸۴و۱۰۷، ن-۴:۹۹). این که انسان جهان را فقط منبع انرژی بداند، یعنی آن را جایی بشناسد که برای او غذا، پوشاک، مواد مصرفی، ابزار رفاه، فراهم می‌آورد، از همین نکته نتیجه شده است. گشتلِ تکنولوژی استوارست بر یک‌دستی و همانندی انسان‌ها. نیچه از «منطق یکسان‌سازی امروزی» یاد می‌کرد و نشان می‌داد که تمامی تفاوت‌ها در جامعه‌ی مدرن از بین رفته‌اند، یا در جریان از بین رفتن قرار گرفته‌اند. تفاوت‌های ملی از بین رفته‌اند و شیوه‌های زندگی مردمان یکسان شده است. انسان بی‌ریشه بر اساس الگوهای یکسان شکل می‌گیرد. مفهوم «آمریکازدگی» که هایدگر در درس‌های دهه‌ی ۱۹۴۰ پیش کشید، یگانه شدن شیوه‌های زندگی به یاری رسانه‌ها و تبلیغ‌هاست. این شیوه‌ی «جهانی‌شدن» از بین رفتن تفاوت‌های فرهنگی، و نیهیلیسم است. هایدگر جدا از تفاوت ظاهری رویکرد به‌کار در دو نظام سرمایه‌داری و کمونیسم شوروِیایی، آن‌ها را همواره مترادف هم می‌آورد.

هردو بیان گشتلِ تکنولوژی، و تقدیر سیاره‌ای آن هستند. کار و پژوهش در هردو نظام، ابزاری در خدمت اهداف عملی‌ای هستند که خود کارگر و فرد فعال آن‌ها را تعیین نکرده است. زندگی انسان بنا به قاعده‌هایی به استحکام قانون‌های فیزیکی تنظیم شده است، و در دل این یکسان‌سازی است که آن‌چه در بنیان خود تام‌گرایانه (توتالیتر) است سر برمی‌آورد. اصطلاح Totalitärismus از نظر هایدگر معنایی محدود و سیاسی نداشت، بل بنیاد زندگی مدرن دانسته می‌شد. تام‌گرایی گرایش سلطه‌طلب علم و تکنیک است.

هایدگر برای روشن کردن موقعیت متافیزیکی انسان در مرحله‌ی نهایی دوران مدرن اصطلاح «کمونیسم» را به کار می‌برد که با معنای رایج آن در ادبیات سیاسی هم‌چون یک ایدئولوژی، یعنی با معنای آن در اندیشه‌ی مارکس، لنین و دیگر سوسیالیست‌ها تفاوت داشت. هایدگر Kommunismus را در متنی با عنوان *Koinin* در ۴۰-۱۹۳۹ آورده است که این متن در ۱۹۹۸ در مجلد ۶۹ ***مجموعه‌ی آثار*** به چاپ رسید. کمونیسم از نظر او روشن‌گر موقعیت انسان در شرایط تولید ماشینی و در زمانی است که «تدبیر داشتن» و «تاسیس کردن» (Machenschaft)اتفاق می‌افتد. نه یک شکل دولت است و نه یک نگرش به جهان. بل پیکربندی متافیزیکی مدرنیته است که در تمام سطوح اتفاق می‌افتد. ایدئولوژی‌های توتالیتر و دمکراسی لیبرال یکسان نتیجه‌ی کمونیسم هستند.[1] کمونیسم که به شکل‌هایی از همان آغاز مدرنیته وجود داشت، اکنون آشکار شده و دوران فقدان معنا (Sinnlosigkeit) است. ساختار اصلی فهم دازاین است که دیگر تصوری هم از هستی خود در سر ندارد. کمونیسم ارزش‌آفرینی را یگانه امر مهم جلوه می‌دهد، و انسان حیوانی را ارزش‌ساز تلقی می‌کند. این‌جا از کف دادن هستی یا فراموشی هستی روی می‌دهد. دیگر

---

1. J.- M. Vaysse, *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris, 2000, pp.7-9.

تولید و مصرف برای لذت یکسر بی‌معنا می‌شود. نیرویی مسلط پدید می‌آید که زندگی را به پیش می‌راند و همه را تولیدکننده‌ی جمعی فراشد تولیدی، بی‌نیاز از فهم و دقت، می‌کند. هایدگر سرچشمه‌ی کمونیسم را در «نظریه‌ی سیاسی انگلیسی در سرآغاز مدرنیته» می‌داند که «خود ریشه‌ای در مسیحیت داشت»، و به نظریه‌ای درباره‌ی دولت هم منتهی شد. هایدگر نوشته: «شکل بورژوا-مسیحی کمونیسم انگلیسی» خطرناک‌ترین بیان این پدیدار است. از نظر هایدگر اصل لیبرالیسم اقتصادی که در آن حاکم است شکل توتالیتر دولت را ناگزیر می‌کند، حتی اگر پشت ظاهر دولت لیبرال پنهان شود. مجاز «جنگ تام» که هایدگر به کار گرفته مشخصه‌ی این نظریه است. جنگ بیان تام تاسیس کردن است که در آن همه چیز به طور کامل محاسبه‌شدنی و قابل برنامه‌ریزی است. دیگر جنگ جزیی از سیاست نیست، بل سیاست جزیی از جنگ است. صلح جز آمادگی برای نوعی دیگر از جنگ نیست. جنگ سلطه‌ی سیاسی نیروی تکنولوژی را نمایان می‌کند. در نهایت بندگی همگانی را می‌آفریند. خواننده توجه دارد که چنین برداشتی از جنگ تا چه حد از برداشت نازی‌ها دور است.

۸. یونگر و هایدگر

یونگر در کتاب *کارگران: سلطه و گشتل* مفاهیم نیهیلیسم و بسیج همگانی را به کار برده بود. هایدگر در ۱۹۳۹ این نوشته‌ها را با دقت هم‌راه با برخی از شاگرداناش دوباره خواند، و حتی شانزده سال بعد در ۱۹۵۵ در نامه‌ای به یونگر اهمیت کارهای او را یادآور شد: «اکثر آن نکته‌هایی که شما برای نخستین بار بیان کرده بودید امروز به چشم همگان می‌آیند» (ر:۲۹۴). مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» خود هایدگر هم به برخی از نکته‌های متن‌های یونگر وابسته است. هایدگر به یونگر نوشت که او چیزهایی را که پیش‌تر مطرح شده بود، به صورت دقیق‌تر بیان نکرده است، بل

«واقعیت‌هایی تازه» در اختیار ما گذاشته است. این واقعیت‌های تازه به راستی چه بودند؟ اگر آن‌ها را توضیح نیهیلیسم اروپایی بدانیم که توصیف آن در آثار نیچه آمده بود، و اگر از تکنولوژی یاد کنیم که می‌دانیم بحث از موقعیت تکنولوژیک در کارهای اشپنگلر آمده بود. آن‌چه یونگر پیش کشید و تازه بود تاکید بر ضرورت شناخت مبانی بنیادین هستی‌شناسانه‌ای است که دوران مدرن بر آن‌ها استوار است، و یونگر آن را «گشتالت تکنولوژی» نامیده بود.[1] او توضیح می‌داد که آن‌چه در دو جنگ جهانی خود را نمایان کرد پیش از هرچیز ضرورت‌هایی بر پایه‌ی این «صورت‌بندی نو» یعنی این «گشتالت تکنولوژی» بود. یونگر نشان داد که هر دوران دارای چهره یا صورت خاصی است که با آن هم‌چون الگوی اصلی برخورد می‌کند، و به «جهان خود» شکل می‌دهد. گشتالت در نوشته‌ی یونگر از چندپارگی انسان خبر می‌دهد. گشتالت قاعده‌ای متافیزیکی است که در ژرفنای خردباوری علمی و زندگی مدرن نهفته است. یونگر گشتالت را به منشوری همانند کرد که نوری که واقعیت را در این دوران می‌نمایاند از خلال آن می‌گذرد.[2] گشتالت افراد را چون مواد خامی که می‌توانند بسیج شوند مجسم می‌کند. روح جامعه‌ی بسیج‌کننده‌ی معاصر در همین گشتالت نهفته است. گشتالت در اساس با نیهیلیسم هم‌راه است، و بیان‌گر مخاطرات آن محسوب می‌شود. در الگوی تکنولوژی انسان تبدیل به «کارگر» (Der Arbeiter) می‌شود. کارگر این‌جا معنای سنتی «کارگر» (به ویژه در نوشته‌های سوسیالیست‌ها و مارکس) را ندارد. کارگر فراتر از شکاف طبقاتی جامعه می‌رود، و چهره‌ی کلی انسان امروز است. منطق کار و تولید امروزی ساختن انسان هم‌چون کارگر است. انسان

---

۱. مفهوم «گشتالت» که یونگر به کار برد، با معنای رایج این واژه در روان‌شناسی هیچ ارتباطی ندارد.

2. Zimmerman, *op. cit.*, p.58.

در این منطق جهان را بنا به چهره‌ای که تکنولوژی تعیین می‌کند می‌شناسد. کار از هر منش لذت‌بخش و معنابخش خالی شده، و هم‌چون یک ضرورت مطلق نمایان است که هرگز خود را در تمامیّت خویش به کسی نمی‌نمایاند. دیگر حتی به وضعیتی اقتصادی و اجتماعی نیز وابسته نیست، بل امری کلی است که کلیّت خود را پنهان می‌کند. در پس چهره‌اش جهان هم‌چون منبع انرژی نمایان می‌شود.

هایدگر در ۱۹۴۱ زمانی که جنگ جهانی دوم به نقطه‌ای تعیین‌کننده نزدیک می‌شد، در درس‌های *مفاهیم بنیادین* به این مفهوم «کارگر» اشاره کرد، و این شرح را افزود که اکنون کارگر را فقط به یاری تبدیلی تازه، یعنی تبدیل آن به «سرباز» می‌توان شناخت: «اکنون کارگر و سربازند که راه به امر واقعی می‌گشایند. در همین حال به آن‌چه پیش‌تر فرهنگ خوانده می‌شد شکل می‌دهند» (م‌ن:۵۷). فرهنگ در دنیای مدرن فقط تا آن‌جا مطرح است که نیرویی را که بنیان سلطه را تضمین می‌کند، به کار می‌اندازد یا روشن می‌کند. هایدگر افزوده که به این دلیل اصطلاح einschalten (به معنای دقیق روشن کردن موتور یا ماشین) را به کار برده، که خود بیانی است از تکنولوژی ماشینی. «کارگر» و «سرباز» آشکارا اسم‌هایی قراردادی هستند که می‌توانند به طور کلی و فهرست‌وار نشان بدهند که انسان در زمین کار می‌کند (م‌ن:۵۸). جنگ جهانی در حکم ادامه و تضمین فراشد بسیج کامل است. این شکل حاد بروز اختلاف‌هاست، زیرا این رخداد با خود امکان نابودی تام را پیش کشیده است. ما یا از بین می‌رویم و یا درمی‌یابیم که باید راه خودمان را عوض کنیم. اکنون با توجه به صلحی که پس از (و به دلیل) کاربرد بمب‌های اتمی در هیروشیما و ناگازاکی پیش آمد، بهتر می‌توان دانست که مشکل فقط جنگ جهانی نبود. ادامه‌ی جنگ یعنی صلح، خوانا با بسیج تام و گشتلِ تکنولوژی همان ادامه‌ی فاجعه بود. یونگر در برابر بسیج تکنولوژیک، بسیج کامل نیروها را پیشنهاد می‌داد. هایدگر به درستی این پیشنهاد را بیانی در همان قالب زبان تکنولوژی می‌دانست.

هایدگر با لحن رساله‌ی یونگر، و بحث او درباره‌ی زوال نهادهای اجتماعی مدرن و ناهم‌خوانی میان برداشت لیبرالی از آزادی با روح جامعه‌ی توده‌ای مدرن که یونگر بر آن انگشت نهاده بود، هم‌راه بود. این که ما باید بحران جهان مدرن را ریشه‌یابی کنیم، و در یافتن سرچشمه‌ی آن مبنایی متافیزیکی را معرفی کنیم، مورد موافقت هایدگر بود. اما آن‌چه او را از یونگر دور می‌کرد فاصله‌اش با بینش ناامید یونگر بود.

کارگران: سلطه و گشتل یونگر یکی از ریشه‌های اصلی اندیشه‌ی هایدگر به تکنولوژی محسوب می‌شود. اما یگانه سرچشمه نیست، و باید دانست که هایدگر از متفکران دیگری نیز تاثیر گرفته بود. یکی از اینان ماکس شلر بود که هایدگر با او دوست و نسبت به کارهای او بسیار علاقه‌مند بود. شلر از Herschaftwissen یاد می‌کرد و مقصودش «علمی [بود] که در اساس به خاطر تحکیم سلطه شکل گیرد».[1] متفکر دیگری که توجه هایدگر را به مساله‌ی تکنولوژی جلب کرد اسوالد اشپنگلر بود. او در کتاب ***انسان و تکنیک*** که در ۱۹۳۱ منتشر کرد، نکته‌های مهمی را پیش کشید.[2] این کتاب جدا از اهمیتش چندان شناخته‌شده نیست، و سال‌هاست که برگردان‌های انگلیسی و فرانسوی آن نایاب است. آشکارا اهمیت کتاب در پس شهرت نویسنده‌اش به عنوان یک نژادپرست پنهان مانده است. در اواخر کتاب، در فصل «واپسین کنش» اشپنگلر توصیف زیر را از «تمدن فاوستی» ما ارائه کرده است: «کل موارد ارگانیک در سامان‌بندی فراگیری زوال می‌یابند. جهانی یکسر مصنوعی سر برمی‌آورد، و جهان طبیعی را کنار می‌زند. تمدن تبدیل به دستگاهی ماشینی می‌شود که می‌خواهد یا می‌تواند هر کاری را به طور مکانیکی انجام دهد. اکنون ما فقط می‌توانیم

---

۱. لفظ آلمانی Herrschaft به معنای فرمان‌روایی و سلطه است. Zimmerman, *op. cit.*, p.30.

2. O. Spengler, *L'homme et la technique*, Paris, 1958.

در حد قدرت اسب [واحد سنجش قدرت ماشین] بیاندیشیم. دیگر کسی نمی‌تواند به آبشاری بنگرد بدون آن که آن را به اندیشه‌ای الکتریکی تبدیل کند. کسی نمی‌تواند مرتعی را که در آن رمه‌هایی در حال چرا هستند ببیند و به صنایع غذایی و گوشتی نیندیشد. هیچ محصول صنعت دستی زیبای مردم روستا نیست که آرزوی جای‌گزین‌شدن‌اش با محصول فنی مدرن را برنیانگیزد. اندیشه‌ی تکنیکی بداند یا نه، تحقق یافتن تکنیک را می‌طلبد».[1] خواننده‌ی «پرسش از تکنولوژی» در اشاره‌ی مشهور هایدگر به سد راین می‌تواند مثالی مشابه با نمونه‌ی اشپنگلر را بیابد. در *انسان و تکنیک* می‌خوانیم که تکنیک فقط پدیده‌ای انسانی نیست بل در قلب زندگی حیوانی نیز جای دارد. زندگی نبردی بی‌امان با طبیعت است، و باید همواره علیه محدودیت‌های طبیعی جنگید. تکنیک تاکتیک‌های این جنگ است و نه به سادگی ابزار فراهم‌آوردن تجهیزات در این جنگ. خطاست که تکنیک را به مساله‌ی ابزارسازی کاهش دهیم. تکنیک در اساس خود همان خواست قدرت است که با رانه‌های اصلی زندگی هم‌راه می‌شود.[2] این نکته که تکنیک را از مرحله‌ی ابزارسازی به جایی برتر بالا ببریم، رهنمودی برای هایدگر بود. حتی شاید بتوان گامی پیش نهاد و تمرکز اندیشه‌ی هایدگر بر تکنولوژی را که در *ادای سهمی به فلسفه* آشکار شده نتیجه‌ی مطالعه‌ی کتاب اشپنگلر دانست. انتقاد اشپنگلر از مدرنیته و «وضعیت امروزی اروپا»، بحث او از زوال تمدن‌ها، این که در روزگار ما همه چیز تابع رشد تکنولوژی شده‌اند، ضرورت تلاش ما برای نظارت بر رشد تکنولوژی، همه مواردی هستند که بر هایدگر تاثیر گذاشته‌اند. اما هایدگر بحث خود را به سقوط غرب و تمدن مدرن نکشاند. او هرگز شیفته‌ی بینش آخرزمانی نشد، و بحث خود را بر ضرورت یافتن راه حل متمرکز کرد. اشپنگلر می‌کوشید تا با تحلیل

---

1. *ibid*, p.58.

2. *ibid*, p.118.

زیست‌شناسانه موقعیت تمدن معاصر را دریابد. او موافق این تمدن نبود و چنین باور داشت که این دوران روح خود را به سودای دانایی بیشتر به ابلیس ماشین‌گرایی فروخته است. اما برای هایدگر تکنولوژی هم‌ارز با متافیزیک دانسته می‌شد، و در نتیجه می‌نوشت: «تکنولوژی ماشینی تاکنون آشکارترین شکل ظهور تکنولوژی مدرن بوده و باگوهر متافیزیک مدرن یکی است» (پ‌ت:۱۱۶).

هایدگر به «فن‌هراسی» (Technophobia) دچار نیامده بود، هرچند او نیز گاه تصویرهایی هراس‌آور از «هیولای تکنولوژی» ترسیم می‌کرد (رخ:۵۴)، اما روح کلی فلسفه‌اش چنین بیانی را برنمی‌تابید. به گمان او نگرش فن‌هراسانه به تکنولوژی و صنعت، منجر به خواست بازگشت به گذشته می‌شود که نه عملی است و نه پیشرو. این نتیجه بدفهمی‌ای هستی‌شناسانه است که تقدم تکنولوژی بر علم را درنمی‌یابد، و تکنیک را ابزاری می‌شناسد. به نظر هایدگر باید راهی دیگر را به کسانی که احساس خطر کرده‌اند، نمایاند: «فاجعه و ویرانی فقط رفتار تکنولوژیک شده‌اند» (پ‌ت:۴۸). توجه به روزگار و موقعیت‌مان هم‌چون «مسائلی که باید حل شوند» خود از همان گشتلِ تکنولوژی ریشه گرفته است. اما این بنیاد ناکارآ می‌شود: «هیچ خرد یگانه‌ای، هیچ گروهی از افراد، هیچ کمیسیون متشکل از سیاست‌مداران، یا دانش‌مندانی و تکنیسین‌هایی، هیچ کنفرانس ارباب صنعت و تجارتی، قادر با شکستن یا جهت‌دادن به رشد تاریخ در روزگار بمب اتمی نیست» (گ‌ا:۵۲). اما نباید در پس این گفته، نگاه ناامیدانه‌ای را یافت. هایدگر می‌گوید درست است که موقعیت خطرناکی از ویرانی تکنولوژیک پیش روی انسان قرار گرفته، اما این وضعیتی نیست که درباره‌اش هیچ کاری نتوان کرد. ما به مرحله‌ای نزدیک شده‌ایم که اندیشه‌ی تکنولوژیک یگانه شیوه‌ی فکر ما باشد (ش‌ز:۱۱۶)، اما هنوز می‌توانیم به‌گونه‌ای دیگر بیاندیشیم. فکر تام‌گرایی که هستی را به گونه‌ای مطلق از خاطر ما بزداید، بنیاد محکمی ندارد، و هرچند همه‌گیر شده باز

معدود کسانی هستند که بیرون قلمروی آن بیاندیشند. این خطر یک مساله نیست که ما بخواهیم برایش راه‌حل بیابیم، بل موقعیتی هستی‌شناسانه است که دگرگونی در فهم ما را از هستی، می‌طلبد. ما باید رابطه‌ای آزادانه با تکنولوژی بیابیم. گوهر تکنولوژی هم‌چون نظم‌دادن به چیزها چنان که بیشترین بازده را داشته باشند خطرناک است، و فقط وقتی کنار گذاشته می‌شود که نگاه ما به چیزها عوض شود. آیا خواست و اراده‌ی ما کافی است تا از قلمرو فهم تکنولوژیک خارج شویم، یا این خود به لحظه‌ای از تاریخ هستی وابسته است؟ جایی که ما درک کنیم که مهم‌ترین مساله‌ی ما بهره‌برداری از همه چیز نیست (و رانه‌ی نظارت بر همه چیز خودش نظارت‌پذیر است) آنگاه چرخش در اندیشیدن از لحاظ ارزش‌ها و محاسبه‌ها پیش می‌آید. همین که ما درمی‌یابیم که فهم از تکنولوژی خود پویه‌ای تاریخی است، رابطه‌ای آزادانه با آن را شکل داده‌ایم، یعنی راه گشوده شده تا کارآیی تکنولوژیک یگانه هدف ما نباشد. به آن امکان داده‌ایم تا به فرمان ما به زندگی وارد شود. دیگر تکنولوژی نیرویی مطلق نخواهد بود، بل وابسته به امر مهم‌تری خواهد شد (گ‌ا:۵۴). همین که تکنولوژی را یک شکل آشکارگی بدانیم، می‌توانیم معناهایی متفاوت از کارآیی را پیش بکشیم. کارآیی می‌تواند رها کردن چیزها به حال خود باشد. شاید کارها در این حالت، غیرتکنیکی و حاشیه‌ای باشند، و همه‌ی چیزهایی را که ما به آن‌ها نیازمندیم به ما ندهند، فضای اخلاقی مشترکی نسازند، و بدیل بامعنایی را نیافرینند، اما ضرورت سرمشقی تازه را پیش می‌کشند. سرمشقی که همه‌ی آن چیزهایی را که امروز در حاشیه قرار دارند، به مرکز می‌راند و هر امر مرکزی امروزی را حاشیه‌ای می‌نمایاند.

۹. مدرنیته

هنگامی که هایدگر در پایان ۱۹۰۹ تحصیل دانشگاهی خود را آغاز کرد حدود نیمی از آلمانی‌ها هنوز در خانه‌ای که در آن به دنیا آمده بودند،

می‌زیستند.[1] مدرنیته و از خانه کنده شدن برای هایدگر یکی بودند. هایدگر با رویای راست‌گرایان و بعدها با رویای نازی‌ها در «یافتن خانه‌ی واقعی من» هم‌راه شده بود. این رویا به کابوسی تبدیل شد که میلیون‌ها اروپایی را بی‌خانمان کرد. هایدگر همواره از Heimat واژه‌ی رایج آلمانی در برابر «خانه» و «وطن» یاد می‌کرد. Heimat در محدوده‌ی تنگ میهن آلمانی نمی‌گنجید. انسانی که هستی را موضوع پرسش‌گری خویش قرار دهد «باخانه» است، یا درکی از زندگی در خانه‌ی خویش دارد. هایدگر گاه از بی‌خانمانی انسان مدرن سخن می‌گفت، و گاه در برخی از نوشته‌های خود هم‌چون «ساختن باشیدن اندیشیدن» از خانه به معنایی مشخص (کلبه‌ای روستایی در برف) یاد می‌کرد (ش‌ز: ۱۶۱-۱۶۰). خانه یا اقامت‌گاه برای او معنایی خصوصی و شخصی نداشت، نمایان‌گر بازگشت به جهانی بود که در آن مردمان در روستا می‌زیستند. آیا هایدگر به گذشته، یعنی به زندگی پیشاصنعتی در روستا، با حسرت و نوستالژی می‌نگریست؟ او nostos (به معنای اصلی یونانی: بازگشت به خانه) را می‌شناخت، و آن را با alogïa یعنی درد و رنج هم‌راه می‌دید. به یاری هلدرلین (و نووالیس) بارها از ضرورت «بازگشت به خانه» یاد کرده بود، و از «اهمیت زادگاه برای انسان» حرف می‌زد. زادگاه در فرهنگ مدرن بی‌ارزش است. فرهنگ مدرن مرگ‌اندیش است. کمتر کسی است که بداند محبوب یا همسرش در کدام خانه یا بیمارستان به دنیا آمده است، اما همه‌ی مردم می‌دانند که گور عزیزانشان کجاست.

طرح ضرورت دل‌بستگی به خانه و زادگاه، و تیمارداشت آن‌ها دو جنبه دارد. می‌تواند در برابر گشتل تکنولوژی بدیلی باشد، از شیوه‌ای دیگر از زیستن روی خاک سخن گوید، و می‌تواند با برنامه‌های ارتجاعی همراه شود. در شعار «خاک و خون» نازی‌ها ستایش خانه‌ی میهن با تاکید

1. Zimmerman, *op. cit.*, p.7.

بر «گسترش» آن همراه شده بود. جنگ و خونریزی فقط به کار دفاع از خانه نمی‌آیند، بل خانه‌ی دیگری را هم به خانه‌ی خود ملحق می‌کنند. هایدگر در نوشته‌ها و سخنرانی‌های ۳۴-۱۹۳۳ خود حتی از «ضرورت گسترش فضای حیاتی برای ما آلمانی‌ها» حرف زد. آن زمان، نازی‌ها جنگ‌طلبی و توسعه‌طلبی خود را با این اصطلاح بیان می‌کردند. هایدگر می‌گفت: «باید خانه‌ی آلمانی خودمان را دوباره برای زندگی‌ای ناب در آن» آماده کنیم. این اشاره‌های ارتجاعی از یاد رفتنی نیستند. برای نمونه، اشاره‌ی او به آلبرت لئو اشلاگتر، نظامی آلمانی که به دلیل جنایت‌هایش در ۱۹۲۳ در روهر اعدام شد. هایدگر در ۲۶ مه ۱۹۳۳ این جنایت‌کار را قهرمانی خواند که «بی‌دفاع مانده‌بود و نگاه به کوهستان زادگاه‌اش داشت، و به خاطر ملت آلمان و دولت آن کشته شد، و تصویر روستاهای آلمان را در پیش چشم داشت. ای دانش‌جویان فرایبورگی! بگذارید قدرت کوهستان زادگاه این قهرمان اراده‌ی شما را افزون کند» (آس:۱۱۵). ستایش هایدگر را از زندگی روستایی، خطابه‌اش را به مناسبت هفت‌صدمین سالگرد بنیان‌گذاری مسکیرش،[1] و گفته‌هایی چون این حرف‌هایش در گفت‌وگوی با «اشپیگل» را نباید از یاد برد: «بنا به تجربه‌ی ما از تاریخ انسانی هرچیز بنیادین و بزرگ، فقط از این حقیقت برآمده که انسان خانه‌ای و وطنی دارد، و در سنتی ریشه دارد» (آس:۲۵۹). این‌جا سنت هم‌چون امر مورد پرستش، با نگاهی یکسر غیرانتقادی، مطرح شده است. هرگاه چنین گفته‌هایی را به برداشت هایدگر از هرمنوتیک تاریخی مرتبط کنیم، شاید بتوانیم از بار نتایج محافظه‌کارانه‌ی بحث او تاحدودی بکاهیم. در این صورت، شاید نکته‌ها و پرسش‌هایی که هایدگر پیش می‌کشید دارای معناهای تازه شوند: آیا ما به راستی به عنوان ساکنان سیاره‌ی زمین با یک‌دیگر ارتباط‌های درستی برقرار کرده‌ایم؟ آیا

---

1. M. Heidegger, "Messkirch's Seventh Centennial", in: *Listening*, 8, 1973, p.45.

در جهان‌مان با هم‌دیگر مشترکیم؟ این‌جا طرح هایدگر بدیلی در برابر گشتل تکنولوژی خواهد بود، و نه هم‌خوان با توسعه‌طلبی جنون‌آمیز آن.

هایدگرِ نازی در مقام رییسِ دانشگاه فرایبورگ، بارها از «ضرورت اقامت در خانه‌ی ما، آلمان» یاد کرده بود. اما، در آثار فلسفی‌اش پس از سقوط نازی‌ها، خانه را نه به معنای محدود آلمان، بل سیاره‌ی محل سکونت آدمیان پیش کشید. از جمله در اشاره‌ای در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** او از هستن و اقامت گزیدن به یک معنا یاد کرد، و نوشت که این فقط تکیه بر ریشه‌ی واژه‌ها و معناها نیست (ر:۲۷۲)، و از «بی‌خانگی انسان مدرن» هم‌چون تقدیر این انسان یاد کرد (ر:۲۵۸). هایدگر بحث مارکس درمورد ازخودبیگانگی را مرتبط به همین مساله دانست، و مارکس را ستود که دانسته بود که باید تقدیر تکنولوژیک را تاریخی دید، و افزود که این نکته از چشم نویسندگان پس از مارکس از جمله هوسرل و سارتر پنهان ماند (ر:۲۵۹-۲۵۸). اشاره‌های مکرر او به بحران مسکن نیز نخست از حساسیت او نسبت به وضعیت آلمان پس از هر یک از دو جنگ جهانی آغاز شد، و موجب شد تا نشان دهد که این بحران به سرعت تبدیل به مساله‌ی جهانی و سیاره‌ای شده است. همین بحث راه به اندیشه‌هایی تازه درباره‌ی تکنولوژی می‌گشاید. راه‌حل بر این بی‌خانگی مدرن، شرکت ما در جهانی به راستی مشترک است. بیشتر نویسندگانی که بحث پیچیده‌ی هایدگر درمورد تکنولوژی را دنبال یا تاویل کرده‌اند، پذیرفته‌اند که اساس بحث او (به رغم مواردی چون نگاه نوستالژیک او به زندگی روستایی) نوعی رویارویی بیش و کم آشکار با ایدئولوژی نازیسم است. خود هایدگر هم در موارد معدودی که در این مورد بحث کرده، از جمله در گفت‌وگو با نشریه‌ی «اشپیگل» در ۱۹۶۶، همین نکته را یادآور شد. دوران مدرن با خود رشته‌ای از مناسبات تکنولوژیک را هم‌راه دارد که در آن‌ها انسان از سنت‌ها، و از جای‌گاه راستین خود کنده می‌شود، و

اصالت خویش را از دست می‌دهد. انسان در این حالت توانایی شناسایی شکل اصیل هستن خویش را ندارد.

۱۰. تکنولوژی چه می‌دهد و چه می‌گیرد؟

در آستانه‌ی سقوط رژیم نازی، هایدگر در متنی با عنوان «گفت‌وگوی شبانه در یک اردوگاه زندانیان جنگی در روسیه میان مردی جوان و مردی سالخورده» (که به تازگی در مجلد ۷۷ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده) چنین نوشته بود که شاید تکنولوژی مواهب مادی و رفاه زندگی هرروزه را به هم‌راه بیاورد، اما آن‌چه در مقابل از انسان می‌گیرد، اندیشه‌های اصیل است و آزادی گزینش و زیستن. حتی اگر ما صلح جهانی و حقوق بشری را به دست آوریم، باز تکنولوژی موجب فاجعه‌ها خواهد شد. تا زمانی که همه چیز فقط از زاویه‌ی بهره‌مندی محاسبه شوند، امکان پیدایش هر خطری برای سیاره و زندگی انسان وجود دارد (م‌آ.۷۷:۲۱۶). هم‌چون دنیای زیبای جدید آلدوس هکسلی که جهان تبدیل به سیاره‌ای شده که در آن همه کس راضی و بهره‌مند از مواهب زندگی می‌کنند، و به نیازها و غرایز خویش پاسخ می‌دهند، طبیعت را رام و سربراه می‌کنند، اما آن‌چه ندارند یا از کف می‌دهند آزادی است، و گرمای عاطفی، و دانایی. تکنولوژی راحتی و رفاه در زندگی هرروزه را به همراه آورده است. سرعت در ترابری، سرعت در انتقال و امکان کسب اطلاعات، تسهیل در آموزش، امکانات روزافزون بهداشتی که به افزایش میانگین طول عمر انسان در کشورهای پیشرفته‌تر صنعتی منجر شده است. اما در برابر با خود نیروی ویران‌گر جنگ‌ها، مخاطرات جنگ‌های هسته‌ای، سهولت نظارت پلیسی در زندگی شخصی شهروندان، و ویرانی روزافزون زیست‌بوم را نیز همراه داشته است. هایدگر بر این مخاطرات چندان تاکید نکرده است. او بیشتر عوارض آشکار آن‌ها را بررسی کرده است. برای مثال (چنان که در فصل ۷ دیدیم) در ***مفاهیم بنیادین*** «دوران مجله‌های مصور، برنامه‌های مبتذل

رادیویی، و سالن‌های مُد لباس که معنای فرهنگ را به جلوه‌های حقیر خود کاهش داده‌اند» به باد انتقاد گرفته است (م‌ن:۲۹-۲۸). او از «شبه فلسفه‌ی آمریکایی» یاد کرد که مدام از «انسان» و ضرورت شناخت او حرف می‌زند (م‌ن:۱۱۱)، اما نکته‌ای را که از نظر دور می‌کند انسان است.

یک مورد مشهور مخالفت هایدگر با شکلی از زندگی فرهنگی که ناشی از پیشرفت تکنولوژیک است، بحث او در مخالفت با نگارش به وسیله‌ی «ماشین تحریر» است. از نظر هایدگر نگارش، در اصل «نگارش دستی»، یعنی نوشتن با دست است. در نگاه نخست، ماشین تحریر یک وسیله‌ی کارآتر برای نگارش است. اما کارآیی این‌جا ملاک درستی برای ارزیابی حدود تاثیر این ابزار مکانیکی (و الکترونیکی) نیست (م‌آ-۵۴:۱۲۶-۱۲۳). باید دید که نگارش با ماشین تحریر تا چه حد به تداعی آزاد مفاهیم و امکانات بیان و یافتن واژه‌ها برای نویسنده بهره یا آسیب می‌رساند. به یاری مثالی می‌توانم بحث هایدگر را ساده کنم. ما در نگارش دستی، عبارتی فارسی را با واژه‌ی «است» به پایان می‌رسانیم. پس از این واژه، یک نقطه به علامت ختم عبارت قرار می‌دهیم. برای نگارش واژه‌ی «است»، و قرار دادن «نقطه» ما امکانات متعددی در برابر خود می‌یابیم. می‌توانیم حرف «س» را با سه دندانه یا به صورت یک منحنی بنویسیم. حرف «الف» می‌تواند کوچک همچون نقطه‌ای نوشته شود، یا همچون خط عمودی درازی ترسیم شود. نقطه‌های حرف «ت» می‌توانند به صورت خوانا و همچون دو نقطه نوشته شوند، و یا به صورت یک خط کوچک و صاف. می‌توان «الف» و «س» را به هم چسباند، این کار موجب بدخوانی می‌شود، اما در شیوه‌ی سریع نگارش، یا به اصطلاح در خط شکسته، به کار می‌رود. نقطه‌ی پایانی می‌تواند روی خط کرسی، یا بالا، یا پایین آن قرار گیرد. نه فقط «است» و «نقطه» در نگارش هر کس شکل خاصی خوانا با خط او را می‌یابند، بل بنا به حالت و روحیه‌ی فرد در زمان نگارش نیز، شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرند. نکته‌ی مهم از نظر

هایدگر این است که همان حالت و روحیه‌ی نویسنده با نگارش این واژه و این علامت می‌تواند دگرگون شود، و موجب یافتن واژه‌ای شود که جمله‌ی بعدی با آن آغاز می‌شود. ما شاید دقت نکنیم اما شیوه‌ی نگارش ما، در گزینش واژه‌های بعدی، و حتی فکرهای ما موثرند. سازوکار ذهنی و روانی نگارش این‌جا سازنده‌ی سازوکار پیچیده‌ی اندیشه و گزینش مواد اندیش‌گون می‌شود. این امکان با به‌کار گرفتن ماشین تحریر (یا در روزگار ما با استفاده از رایانه‌ی شخصی) از بین می‌رود. زیرا این‌جا شکل یکسان نوشته‌شدن واژه‌ها و علامت‌ها به اندیشه منش یک‌دست و یک‌نواخت می‌دهد. به گفته‌ی هایدگر «دست می‌اندیشد»، و ما با استفاده از ماشین تحریر و رایانه این اندیشه را محدود، یا نابود می‌کنیم. ماشین تحریر به هردوی اندیشه و زبان صدمه می‌زند. در نگارش با آن «واژه‌ها دیگر رفت و آمد آزادانه‌ای هم‌راه با دستی فعال ندارند، بل از راه فشار مکانیکی بر کلیدهای ماشین تحریر شکل می‌گیرند. قلمرو بنیادین دست حذف می‌شود. زندگی واژه‌ها پایان می‌گیرد» (م‌ا-۱۲۳:۵۴). ماشین تحریر تفاوت‌های نوشتن و نگارش را حذف کرده است. وسیله‌ای است برای هم‌سان‌گری و یک‌سان‌شدن همه، و محو تفاوت‌ها، تفاوت‌هایی که سازنده‌ی فردیت هستند.[۱]

۱۱. توسعه‌طلبی و سرکوب‌گری مدرن

خداوندِ «سفر پیدایش» در **کتاب مقدس** انسان را به حاکمیت بر زمین می‌خواند. در سرآغاز روزگار مدرن دکارت دستور می‌داد که «باید طبیعت را تملک کنیم و فرمان‌بردار سازیم».[۲] فرانسیس بیکن طبیعت را با ضمیر

---

1. M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University press, 1990, , pp.205-206.

۲. ر. دکارت، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه‌ی م.ع. فروغی، درک م.ع. فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح ا. اعلم، تهران، ۱۳۷۵، ص ۶۴۵.

مونث She نام می‌داد و تسلط بر آن و بهره‌وری از آن را پیشنهاد می‌کرد.[۱] در این نگاه مردسالار بهره‌وری هدف اصلی بود و هنوز هم چنین است. آزادی در این معنا، با سالاری بر طبیعت یکی دانسته می‌شود. هرچه دانایی بیشتر شود بر میزان سلطه بر نیروهای طبیعت افزوده خواهد شد. هرچه مقتدرتر و مسلط‌تر و داناتر شویم، قلمرو آزادی ما گسترش خواهد یافت، زیرا از محدوده‌ی ناتوانی‌های‌مان، و از حجم ضرورت‌ها، کاسته خواهد شد. بیکن باور داشت که به دلیل رشد فنی و پیشرفت در علوم و فنون، راه برای زندگی شاد و در شان انسان گشوده شده است. با پیشرفت صنایع و رشد دستاوردهای مادی «جامعه‌ای عادل و منظم» شکل خواهد گرفت. تعریفی که مارکس از آزادی انسانی ارائه کرد، نیز همین بود. در آغاز پیدایی روزگار مدرن و در پایان آن، شعار اصلی و مبنای متافیزیکی باور، یکی بود. آزادی یعنی سلطه‌ی روزافزون بر طبیعت. بنیاد متافیزیکی باور به انسان هم‌چون سوژه‌ای دانا، شناسا، و مقتدر که در پی کسب نهایت بهره‌وری و «آزادی» است، بیان کامل و صریح گرایشی تازه هم بود.

آزادی با سلطه یکی انگاشته شد. هایدگر می‌پرسد که چگونه می‌توان آزادی را به معنایی متفاوت از خواست سالاری بر طبیعت (و چیزها و دیگران) پیش کشید؟ هایدگر به مفهوم بنیادین سالاری بر طبیعت بازگشت، و آن را مورد انتقاد قرار داد، و کوشید تا نگرشی دیگر را جای‌گزین آن کند، که به نظر بسیاری از شارحان امروزی اندیشه‌اش «بوم‌شناسی ژرف» است.[۲] فعالیت بوم‌شناسانه به معنای تیمارداری

---

1. F. Bacon, *New Atlantis*, in: *Major Works*, ed. B. Vickers, Oxford University Press, 1996, pp.457-491.

۲. بوم‌شناسی معادل واژه‌ی Ecology به کار رفته، و Ecology از ریشه‌ی یونانی oikos به معنای «خانه» و «اقامت‌گاه» آمده است. بوم هم در اصل به معنای «خانه» بود. واژه‌ی اوستایی bumi از واژه‌ی سانسکریت bhumi ریشه گرفت، و در پهلوی به bum به معنای ←

جای‌گاه زمینی، و زیست‌بوم، و اقامت‌گاه ماست. اندیشه‌ی هایدگر به آزادی اندیشه به تیمارداشت است. نقد هایدگر از انسان‌گرایی انسان‌محور، فراخوان او به این که «انسان چیزها را رها کند تا به حال خود باشند»، خواست او که انسان پاسدار چیزها باشد، به جای این که سلطه‌ی بر آن‌ها را بطلبد، و تاکیدش بر این که تکنولوژی صنعتی به ویرانی زمین منجر شده، همه به آن مفهوم *هستی و زمان* یعنی تیمار بازمی‌گردند، و امکان می‌دهند تا او را یک «نظریه‌پرداز بوم‌شناسی ژرف» بخوانیم.[۱] چارلز تیلور نوشته: «فهم هایدگر از زبان، فرجام آن، و از گوهر انسان که می‌تواند بنیاد سیاست بوم‌شناسانه‌ای قرار گیرد، که بر چیزی ژرف‌تر از محاسبه‌ی شرایط بقاء ما استوار باشد، هرچند خود این محاسبه‌گری بسنده است تا به ما هشدار بدهد، اساس بوم‌شناسی‌ای به یک معنا ژرف است».[۲] هایدگر انسان را «شبان هستی» دانسته، و فقط پس از آن او را مراقب هستندگان نامیده است. حتی گفته که تیمارداشت «امری از پیش موجود را تثبیت نمی‌کند» (ش‌ر‌ز:۱۸۴). حفظ کردن، راه دادن به گشایش و آشکارگی هستی است. همین نکته هایدگر را از مفهوم رمانتیک پاس‌داشت طبیعت دور می‌کند. هایدگر طراح هستی‌شناسی است و نه طبیعت‌گرا. تیمار هایدگری چنان که در *هستی و زمان* هم مطرح شد، عملی از سر دلبستگی نیست، حتی خلاصی از دلبستگی هم می‌تواند منش تیمارداشت

← دقیق «خانه» تبدیل شد. در سده‌های نخست زبان فارسی بوم به معنای خانه به کار می‌رفت. چنان که سنایی گفته: «کشوری را که عدل عام ندید/بوم در بومش ایچ بام ندید». امروز «بوم» بیشتر به معنای محیط زیست است (نخستین بار زنده‌یاد امیر حسین آریان پور آن را در این معنا به کار گرفت)، و گاه در ترکیب «بوم و بر» نیز به معنای «سرزمین» به کار می‌رود. بومی واژه‌ی بسیار رایج فارسی است به معنای کسی که به سرزمینی تعلق دارد.

1. Zimmerman, *op. cit.*, pp.242-243.

2. C. Taylor, "Heidegger, Language and Ecology", in: H. L. Dreyfus and H. Hall eds, *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, 1992, p.266.

محسوب شود (ه‌ز:۳۷۴،۲۲۷). تیمارداری فقط بیان رابطه‌ی میان افراد نیست. بل به مجموعه‌ی هستن در جهان انسانی مرتبط است. واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی موجب آن هستند، و نباید آن را به رویکردی احساسی، یا اخلاقی تبدیل کرد. با وجود این ملاحظه‌ها، تاکید بر بوم‌شناسی ژرف هایدگر ریشه‌هایی محکم در خاک اندیشه‌ی هایدگر دارد. بنا به برداشت هایدگر شیوه‌ای که ما در جهان در پیش می‌گیریم، و بدان عمل می‌کنیم، وابسته است به تصور ما که چه کسی هستیم. می‌توانیم بر اساس سلطه‌ی بر جهان و طبیعت، تصوری یا به بیان بهتر طرحی از خودمان دراندازیم، و برعکس، می‌توانیم بر اساس تعهدی بوم‌شناسانه چنین کنیم. تیمارداری هیچ‌یک از این دو نیست، اما می‌تواند هر کدام از این‌ها بشود. اگر نتواند چنین شود، معنای اصالت در اندیشه‌ی هایدگر به چه کار می‌آید؟ ما می‌توانیم رویکردمان به جهان، یعنی رابطه‌ی مشخص خودمان با جهان را عوض کنیم. می‌توانیم رابطه‌ی هستی‌شناسانه‌مان را با جهان دگرگون کنیم، و «جهان را در حضورش آزاد بگذاریم» (ش‌ز:۱۵۰). به بیان دیگر، رویکرد ما به جهان به ضرورت بوم‌شناسانه نیست، اما می‌تواند چنین بشود. همان طور که به ضرورت انسان‌محورانه نبود، اما می‌توانست چنین بشود، و شد. از سوی دیگر، برای این که از شرّ بینش انسان‌محور خلاص شویم، لازم نیست که به سرعت به زیست‌محوری پناه ببریم، یا به طبیعت‌گرایی رمانتیک متوسل شویم. چه کسی گفته که این‌ها یگانه شکل‌های ممکن ظهور اندیشه‌ای بوم‌گرا و مراقب هستند؟ انسان از نظر هایدگر به روی هستی گشوده است (ه‌ز:۳۵:۲۸، پ-۱:۲۶۵). توانایی ما برای فهم آزادانه زیستن‌مان نتایجی هم به بار خواهد آورد. یکی از این نتایج می‌تواند پیگیری رفتاری بر اساس بوم‌شناسی ژرف باشد. مفهوم هایدگری آزادی به معنای این که «امکان آن فراهم آید که چیزها چنان که هستند، باشند»، سبب شده که اندیشه‌ی او برای بوم‌شناسان و همه‌ی کسانی که دل‌نگران آینده‌ی زمین هستند، مهم و قابل توجه شود. بوم‌شناسی ژرف بر خلاف

بوم‌شناسی اصلاح‌گرا، ناقد رادیکال انسان‌محوری است. این نکته را در مرکز بحث قرار می‌دهد که فقط یک دگرگونی رادیکال و همه‌جانبه در برداشت‌های انسان‌محورانه‌ی غربی و به ویژه برداشت‌های مدرن، می‌تواند راه‌گشای حل دشواری‌های زندگی در سیاره‌ی زمین باشد.

۱۲. نیروی آزادی‌بخش

مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» با شعری از هلدرلین به پایان می‌رسد که می‌گوید «اما هرجا خطر هست، نیروی آزادی‌بخش همان‌جا رشد می‌کند» (پت:۳۴). مخاطره‌ی عظیم تکنولوژیک را شناختیم، اما راه رهایی از آن چیست؟ اندیشه‌ی متافیزیکی که با نیچه تمام ذخیره‌ها و توانایی‌هایش را از دست داد، و به آخر رسید، دیگر برای روشن‌گری مخاطرات تکنولوژی بسنده نیست. با وجود این، هایدگر یادآور می‌شود که اگر از تکنولوژی هم‌چون تقدیر یاد می‌کنیم، باید این تقدیر را موقعیتی تاریخی بشناسیم، و نه این که آن را بن‌بستی بدانیم که هیچ گونه راه گریزی از آن، یا هیچ شیوه‌ی مقابله‌ای با آن وجود ندارد. موقعیت تکنولوژیک هم‌چون تقدیر مرحله‌ای از تاریخ هستی است، اما این نکته چنین معنا نمی‌دهد که این تقدیر، پایان انسان و تاریخ است. این یک بایستگی مطلق، و ضرورتی چاره‌ناپذیر نیست.

درست برخلاف نگرش جبرباورانه و تقدیرگرایانه، هایدگر می‌گوید که باید بکوشیم تا گریز راه و مسیری در جهت معکوس (یعنی آن‌چه را که خود او در نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ با واژه‌ی Umkehr که معنای رایج آن «بازگشت» است، اما به معنای «مسیر معکوس» هم به کار می‌رود، مشخص کرده بود) بیابیم. می‌توان و باید که سلطه‌ی تکنولوژیک را درهم‌شکست. ناسیونال سوسیالیسم در شعارها و ادعاهایش علیه سلطه‌ی تکنولوژی بر انسان بحث می‌کرد، اما هرگز توانایی فهم گشتلِ تکنولوژی را نیافت، و آن همه شعار و حرف نه فقط ارزشی نداشتند، بل خود بازتاب لحظه‌ای از تاریخ تکنولوژی بودند. اگر دقت کنیم متوجه

خواهیم شد که نازیسم حتی در حد شعار و حرف هم با تکنولوژی سر جنگ و مخالفت نداشت. به گفته‌ی گوبلز در مارس ۱۹۳۹: «در حالی که واکنش بورژوازی به تکنولوژی بیگانگی با آن بود، و بر اساس بدفهمی پیش می‌رفت (اگر نگوییم که یکسر دشمن آن بود)، و در حالی که باورهای نسبی‌نگرانه‌ی امروزی به گونه‌ای ژرف شکست تمدن اروپایی را مطرح می‌کنند، ناسیونال سوسیالیسم آمده است تا آموزش دهد که چگونه می‌توان چارچوب تکنولوژی را جان‌دار کرد، و آن را با ضرباهنگ تند دوران هم‌راه کرد».[1] می‌بینیم که حتی در حرف هم مخالفتی با تکنولوژی در میان نیست. نازیسم واکنش نابخردانه، ناروشن، و نادقیقی به تکنولوژی بود. موضع‌گیری لفظی علیه راستای تکنولوژی، به معنای راه‌سپاری در مسیری مخالف با آن نیست، بل «جان‌دار کردن» آن است. تنها با توجه به گشتلِ تکنولوژی (یعنی مرتبط دانستن تکنولوژی به تاریخ هستی و متافیزیک) می‌توان از راهی تازه رفت. راهی که در آن باید به هستی اندیشید، و به این اندیشه متعهد ماند. فقط در این صورت، ما اقدام مخالف با راستای تکنولوژی را سامان می‌دهیم. نازیسم خود یک شکل ظهور یا «بیانگر تام تکنولوژی» بود. با شعارهای برآمده از بنیاد تکنولوژی (تکیه بر ملت، نژاد، توسعه‌ی فضای حیاتی، جنگ) نمی‌توان با نیهیلیسم مبارزه کرد. این شعارها خود بیان نیهیلیسم هستند. همه چیز وابسته است به فهم از سرآغازی دیگر که متوجه هستی باشد.

هنگامی که لاکولا-بارت هم‌چون پیرو هایدگر اعلام می‌کند که نازیسم جلوه‌ی کامل انسان‌گرایی است، بزرگ‌ترین مخالفت‌ها را علیه خود برمی‌انگیزد. چگونه می‌توان گفت که آن باور سیاسی، و نابخردانه و استوار به آیین‌ها و اسطوره‌ها که انسان‌ها را به دلایل نژادی و گاه عقیدتی

1. J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Rich*, Cambridge University Press, 1984, p.196.

در اردوگاه‌های مرگ به اتاق‌های گاز می‌فرستاد، انسان‌گرا و مدرن بوده است؟ پس از نابودی رژیم هیتلری، و فاشیسم ایتالیایی، همواره بحث از تعلق ایدئولوژی فاشیسم به خرافه‌ها و باورهای سده‌های دور مطرح می‌شد. بیشتر مردم مایل بودند از یاد ببرند که این رژیم‌ها دستاوردهای دنیای مدرن بودند، و در قلب اروپای مدرن شکل گرفته بودند، و به مسائل و نیازهایی مدرن پاسخ‌هایی امروزی می‌دادند. نظریه‌پردازان در پی این بودند که کشف کنند چگونه در میانه‌ی سده‌ی بیستم راه‌حل‌هایی در اصل متعلق به سده‌های میانه ظهور کردند و اقتدار یافتند. برداشت هایدگر استوار بر این واقعیت است که نازیسم و فاشیسم راه‌هایی برآمده از مبنای متافیزیک مدرن بوده‌اند. آن‌ها در گوهر خود تفاوتی با راه‌حل‌های دیگر مدرن نداشتند، و خشونتی را هم که در عمل پیش می‌بردند، شکل بارز و آشکار خشونتی است که در اردوگاه‌های کاراجباری شوروی، در هیروشیما، ویتنام، بالکان، فلسطین و... نمایان شده است. هایدگر با مدرن خواندن رژیم نازی نه آن را تقدیس می‌کرد، و نه حیثیتی برای آن قائل می‌شد. او به درستی نشان می‌داد که این رژیم هم‌چون دیگر رژیم‌های سیاسی، اجتماعی، و فکری دوران مدرن از پیش‌نهاده‌های مدرنی می‌آغازید. رویکردش به تکنولوژی مدرن، درنتیجه، فاجعه‌بار بود.

هایدگر در گفت‌وگو با ویسر بحث خود درمورد تکنولوژی را به صورتی ساده بیان کرد، و گفت که همواره تلاش او این بود که نشان دهد علم مدرن ریشه در گسترش گشتلِ تکنولوژی مدرن داشته، و نه برعکس. او گفت که در ماهیت تکنیک پیوندی با هستی نهفته است که شاید روزی در ناپوشیدگی خود به روشنی درآید: «آیا این روی می‌دهد؟ نمی‌دانم! اما من در ماهیت تکنیک نخستین ظهور یک راز بس ژرف‌تر را می‌بینم و آن رویدادِ از آنِ خود کننده می‌نامم.».[1] رویدادِ از آنِ خود کننده که در *ادای*

1. *Martin Heidegger in Conversation*, er. R. Wisser, trans. S. Murthy, New Delhi,

سهمی به فلسفه جنبه‌ی مرکزی داشت این‌جا نیز در اوج بحث هایدگر از تکنولوژی سربرمی‌آورد. در این مفهومِ رویدادِ از آنِ خود کننده، نشانه‌ای از خطر (Gefahr) نمایان می‌شود. تکنولوژی مخاطره‌ای برای هستی است. دوران نیهیلیسم تکنولوژیک خطری برای انسان است. لفظ Gefahr به دقت به معنای «مخاطره» است، سفر (Fahren) هستی است در تجربه‌ی (Erfahrung) تکنولوژی. هر جا خطری باشد، نجات هم آن‌جاست. نجات دقت به گوهر تکنولوژی و پاسخ دادن به آن است. چگونه ما می‌توانیم که به تکنولوژی پاسخ بدهیم؟ پاسخ هایدگر گریز به عرفان و پناه بردن به نابخردی نیست. از نظر هایدگر این‌ها خود با خردباوری تکنیکی و ابزاری هم‌خوانی دارند (ن-۳:۱۸۲،۵۰). اندیشه به گوهر تکنولوژی ما را به راه‌های تازه‌ای می‌کشاند. درک گوهر تکنولوژی امکان مهار آن را فراهم می‌آورد. هایدگر نوشته: «هرچه ما بیشتر با گوهر تکنولوژی آشنا بشویم، بیش‌تر در جریان فراخوان آزادی قرار می‌گیریم» (رخ:۳۴)، و بیش‌تر در نقطه‌ی عطف، و در چرخش، و شاید در مسیری دیگر قرار می‌گیریم: «چرخش ورود خود را در آن‌چه هم‌اکنون در دوران هستی وجود دارد، می‌یابد» (پ-۴:۱۷). این ورود به سرآغازی دیگر است. اما این سرآغاز دیگر به دقت چیست؟ نمی‌دانیم، فقط از این نکته باخبریم که با سرآغاز پیشین به کلی تفاوت دارد. همین باور به سرآغازی دیگر، و امکان دسترسی به آن، تفاوت مهم میان دیدگاه انتقادی هایدگر به تکنولوژی و دیدگاه دیگران است. از نظر هایدگر راه گریز از تقدیر ویرانگر تکنولوژی این نیست که از ماشین‌ها جدا شویم، بل باید به راهی تازه با آن‌ها کار کنیم. هم‌چون کار آسیاب‌های بادی که هم‌راه با طبیعت کار

→ 1970.

ر. ویسر، «گفتگو با مارتین هایدگر»، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی،در: *بخارا*، ش۵۷ فروردین و اردی‌بهشت ۱۳۷۸.

می‌کردند، و نه بر اساس آسیب رساندن به آن. باز هم‌چون کار یک باغبان که مراقب و تیماردار طبیعت است و با آن نزدیک و آشناست. امری کوچک، اندکی دگرگونی در شیوه‌ی اقامت ما در جهان، شاید بتواند امکان دوران پساتکنولوژیک را فراهم آورد.

گفتن این که انسانِ معاصر برده‌ی ماشین و دستگاه‌ها شده است، حرفی سطحی است. این گفته تفاوت دارد با اندیشه به این نکته که در این دوران تا چه حد انسان‌ها تابع شکل‌گیری و پیشرفت مناسبات مکانیکی شده‌اند، و در این پیروی از مناسبات تکنیکی چه امکانات اصیلی برای تعیین وجود انسان یعنی اندیشه‌ی انسان به هستی‌اش، نهفته است. هایدگر به امکانات اصیل‌تری برای «تعیین وجود انسان» می‌اندیشید، و تکنولوژی را یک موقعیت ویرانگر به معنای مطلق نمی‌دانست، همان‌طور که آن را یگانه بدیل و امکان نمی‌شناخت. در خود آن، امکان دگرگونی را می‌یافت. هایدگر در برابر توفان نیهیلیسم تکنولوژیک پیشنهاد شیوه‌ی دیگری از اندیشیدن و عمل کردن را می‌داد. باید بتوانیم رها از بهره‌وری تکنولوژیک و با ادراکی غیر تکنولوژیک، به جهان و چیزها بنگریم. وارستگی (Glassenheit) انفعال در برابر جهان را تبلیغ نمی‌کند. وارستگی رویکردی دیگر، و فعالانه است. دیدن چیزها هم‌چون اموری دارای جهان است، و نه هم‌چون منابع صرف. هایدگر از ضرورت کشف «رابطه‌ای تازه با تکنولوژی» یاد می‌کرد. او تکنولوژی را امری گریزناپذیر می‌نامید، اما اعلام می‌کرد که ما می‌توانیم با استفاده از شگردهایی سلطه‌ی آن را بر خود کنار بزنیم (گ‌ا: ۵۴)، و در این صورت رابطه‌ی ما با تکنولوژی به شکل شگفت‌انگیزی ساده خواهد شد. تکنیک و شگردهای فنی در زندگی هرروزه‌ی ما نقش خواهند یافت، اما اموری مطلق نخواهند بود، بل وابسته به امری دیگر خواهند شد. باخبری از گشتلِ تکنولوژی، هم‌چون شکلی از گشایش انسانی به هستی است. همین باخبری خود به این معناست که ما دیگر اسیر و برده‌ی تکنولوژی

نیستیم، اما این به معنای کشف تمامی رازها و از جمله رازهای تکنولوژی نیست. هایدگر در نامه‌ای به اینگبورگ بوتگر (۲۵ فوریه ۱۹۶۸) نوشت: «در پس جهان تکنولوژیک یک راز نهفته است. این جهان فقط یک آفریده‌ی انسان‌ها نیست. هیچ کس نمی‌داند که چگونه و از چه زمانی انسان این فضای تهی را هم‌چون «امر تهی مقدس» تجربه کرده است».[۱]

1. H. W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, trans. P. Emad and K. Maly, Chicago University Press, 1993, p.61.

فصل ۱۱

بنیان متافیزیکی علم

۱. علم مدرن

انتقادهای هایدگر از بینش علمی مدرن، علم‌باوری و مبنای خردباورانه‌ی آن، تاثیر زیادی بر اندیش‌مندان معاصر گذاشت، و دامنه‌ی این تاثیر هم فیلسوفان اروپای قاره‌ای، را در بر گرفت، و هم پژوهش‌گران فلسفه‌ی تحلیلی را (به ویژه در پی رویکرد نوپراگماتیست‌ها به آثار او).[1] اندیشه‌های هایدگر (و پس از او اندیشه‌های گادامر) به علم مدرن، موجب پیدایش مباحثی تازه، نه فقط در قلمرو فلسفه و مباحث هرمنوتیک، بل در زمینه‌ی علوم انسانی به معنایی کلی شد، و در تدوین فهم از روزگار پسامدرن نیز نقش داشت.

پایان مدرنیته که هنوز کامل نشده اما در جریان است، به معنای پایان یک نظام واحد حقیقت استوار بر خرد جهان‌شمول است که به ما می‌آموخت

1. J. J. kokelmans, "Heidegger on the Essential Difference and Necessary Relationship Between Philosophy and Science", in: J. J. Kockelmans and T. Kisiel eds, *Phenomenology and the Natural Sciences*, Northwestern University Press, 1970, pp.147-166.

که خودش چه چیزی را واقعیت می‌خواند. با فرارسیدن این پایان، پیش‌نهاده‌های علم مدرن هم به آخر می‌رسند. دیگر استانده‌های حقیقت علمی و خردباوری هنجاری که سده‌ها راه‌گشای فهم بودند، توانایی ارائه‌ی پاسخ دقیق به تمامی پرسش‌های انسان را ندارند، و مفهوم سوژه‌ی دانا، شناسا، و مقتدر که خود بر اساس مبنایی متافیزیکی راه‌گشا نیست. با تضعیف این مبنا بحرانی در یقین آدمی به توانایی‌های شناختی‌اش پیش آمده است. ارزش‌های عینی اقتدارشان را از دست می‌دهند، و بسیاری از شکل‌های متنوع حقیقت روی می‌نمایند، که از روایت‌های ویژه (و نه همگانی) جداشدنی نیستند. این همان موقعیت پسامدرن است. این‌جا، معلوم می‌شود که بنیاد شناخت‌شناسی مدرن فقط یکی از روایت‌های ممکن بوده، که با اقتدار خردباوری و علم‌باوری، خود را هم‌چون یگانه حقیقت، یعنی یک ابرروایت نمایان کرده بود. در موقعیت تازه، دیگر طرح مقتدری با خردمداری خاص خود که یگانه حکم عقل معرفی شود، در کار نخواهد بود. این بحث‌ها با رد سوژه‌باوری مدرن در ***هستی و زمان*** مطرح شده‌اند.

هایدگر بر اساس دستاوردهای ***هستی و زمان*** در آثار بعدی خود نشان داد که در علوم مدرن جهان فقط موضوع پژوهش است، و به مجموعه‌ای از داده‌های علمی که در ساحت یکه‌ی عدد و امتداد موجودند،کاهش می‌یابد. در این علوم تفاوت‌های درونی عناصر تا حد ممکن به تفاوت‌های کمّی تبدیل می‌شود. همه چیز باید قابل محاسبه و اندازه‌گیری باشند. در این فراشد «ابژه‌سازی» هستندگان تا حد ابژه‌ها کاهش می‌یابند (هز:۲۰۲-۱۹۸،۴۱۶-۴۱۱، رخ:۸۰-۴۹، ب:۱۰۱-۶۹). نکته این‌جاست که در حالی که جهان به مجموعه‌ای از ابژه‌ها تبدیل می‌شود تا موضوع پژوهش قرار گیرد، انسان نیز ابژه می‌شود. انسان گسسته از تمامی تعلق‌هایش، ساختاری کمّی هم‌چون جهان می‌یابد. در دانایی مدرن، دانش‌مند نه یک انسان یعنی موجودی فعال، طرح‌انداز، و خواهان بهره‌وری‌ها، بل هم‌چون یک وسیله است، و محیط کار نه جهان راستین بل فضایی مصنوعی و

برگزیده است. هایدگر پس از *هستی و زمان* به مبارزه با مبانی متافیزیکی علم مدرن پرداخت. او دیگر بودن جهان برای انسان، و جهان هم‌چون بازنمود را رد کرد، و نشان داد که مساله نه بر سر فهم بازنمایی جهان در ذهن، بل در مورد فهم رویداد آن، یعنی رویداد از آنِ خود کننده، و شرکت در ریشه‌یابی‌ها از راه سرآغازی دیگر است. مبنای شناختی علم مدرن نگرشی بنیادگرایانه استوار به پیش‌نهاده‌های متافیزیک مدرن است که خود را هم‌چون ابرروایتی مقتدر وانمود کرده است.

واژه‌ی آلمانی Wissenschaft گستره‌ای وسیع‌تر از آن‌چه را که با Science در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی روشن می‌شود، در بر می‌گیرد. در آلمانی هر پژوهش روش‌مند و شیوه‌داری در هر رشته Wissenschaft است. تاریخ، زبان‌شناسیِ کلاسیک، تاریخ هنر، فن‌شناسیِ هنر، تاریخ ادبی، و حتی یزدان‌شناسی، همه Wissenschaft هستند. فیزیک استوار بر ریاضی از نظر تاریخی نخستین نمونه‌ی علم مدرن بوده، و این اعتبار را به خاطر «دقت» روش‌مندانه‌اش به دست آورده است. هایدگر برای روشن کردن این «دقت» از واژه‌ی strenge سود جست، و بارها نیز از واژه‌ی Exaktheit (برابر با Exactness انگلیسی) استفاده کرد (اس:۱۰۴). به نظر هایدگر شناخت علمی یگانه شناسایی درست ما در جهان نیست، و علم نیز نخستین راهی نیست که ما در جهان می‌گشاییم: «پیش از علم، زمین به خاطر کشاورزی در مزارع و مراتع، کشف شده بود، و دریا با کشتی‌رانی شناخته شده بود» (م‌آ-۲۷:۱۶۲). هایدگر با تاکید بر تقدّم تکنولوژی بر علم مبنای عملی علم را مورد تاکید قرار داد. همین مبنا به علم پیش‌فرضی می‌بخشد که بتواند بر آن استوار شود. این مبنا یا پیش‌فرض، فهمی پیشاعلمی، و ادراکی از هستندگان است. علم پیش از این‌که سودای کشف واقعیت‌هایی تازه باشد، کوششی در فهم دقیق و استوار به پیش‌فهم‌هایی از واقعیت‌هایی است که ما با آن‌ها روبرو شده‌ایم. آن‌چه در علم روی می‌دهد، به واقع، «یک دگرگونی است، هم در پرسش‌هایی که مطرح

می‌شوند، و هم در شیوه‌های دیدن». این دگرگونی می‌تواند حتی موجب دگرگونی واقعیت‌ها شود. علم فقط امری نظری نیست، و نمی‌تواند که چنان باشد. علم با تجربه‌ای عملی، و در نتیجه با پیش‌شرط‌های هستی‌شناسانه‌ی عمل مرتبط است، خواه این ارتباط دانسته و شکافته شود، یا پنهان بماند. هایدگر نوشته: «دازاین یک اهل تعمقِ دانا (= دانش‌مند علمی) نیست» (م‌آ-۲۷:۱۷۸)، و: «علم به معنای هستی در ناپوشیدگی چیزهاست به خاطر ناپوشیدگی» (م‌آ-۲۷:۱۷۹، گ‌ا:۶).

هایدگر پژوهش‌های دانشگاهی، تحقیق‌های بنیادهای بخش دولتی و بخش خصوصی‌ای که به نویافته‌های علمی نیازمندند، کنفرانس‌های حرفه‌ای، انتشار نشریه‌های تخصصی و پژوهش‌نامه‌ها را به عنوان برخی فعالیت‌های علمی موجود پیش می‌کشد، و می‌پرسد که به چه کار می‌آیند؟ او جدا از هر تصور شاعرانه درباره‌ی دانشگاه‌ها و فرهنگستان‌ها، می‌نویسد: «تکامل تعیین‌کننده‌ی منش مدرن علم هم‌چون فعالیتی در جریان، هم‌چنین سازنده‌ی انسان‌هایی با معیارهای گوناگون است. پژوهش‌گر محو می‌شود. به جای او محققی قرار می‌گیرد که درگیر در برنامه‌های تحقیقاتی است. این تحقیق‌ها بیش از آن که به کار گسترش امر پژوهش بیایند، در کار محقق فضای قاطعیّت را فراهم می‌آورند» (پت:۱۲۵). یک مشخصه‌ی این «فضای قاطعیّت» چندپارگی علوم است. هایدگر در گفت‌وگو با ریشارد ویسر، با اشاره به نکته‌ای که در ***درآمدی به متافیزیک*** مطرح کرده بود، چنین گفت که عرصه‌های دانش‌ها از یک‌دیگر بسیار دور شده‌اند. شیوه‌های علوم در پرداخت به موضوع‌هایشان اختلاف‌های بنیادین یافته‌اند، و این تنوع فروپاشیده‌ی اصول، فقط به وسیله‌ی سازمان دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها به زور هم‌بستگی ناراستی را حفظ می‌کنند. مشکل این است که پیوند تنگاتنگ دانش‌ها با ماهیت بنیادین آن‌ها از میان رفته است.[1]

---

1. *Martin Heidegger in Conversation*, er. R. Wisser, trans. S. Murthy, New Delhi,

این همه بنا به بنیاد متافیزیکی مدرن شکل گرفته‌اند، که مبنای تمامی دانش را بر سوژه یا خویشتن استوار می‌داند. دوران مدرن با همین منش سوبژکتیو بازشناختنی است (پ‌ت:۱۳۴). با وجود این، هایدگر می‌نویسد که باز هم (به دلیل هم‌بستگی علم با فهم هم‌چون واقعیت هستی‌شناسانه‌ی دازاین پرتاب‌شده) در علم چیزی وجود دارد که برخلاف تمامی محاسبه‌گری‌ها، محاسبه‌ناپذیر باقی می‌ماند. این‌جاست که باید پرسید که آیا علم به ما یاری می‌دهد تا محاسبه‌ناپذیرها را بشناسیم؟ هایدگر به این پرسش، بسیار اندیشید و سرانجام به آن پاسخ منفی داد. هسته‌ی هم‌بستگی علم و فهم هستی‌شناسانه چندان زورمند نیست که برای ما راه‌گشا باشد. به همین دلیل، هایدگر پیشنهاد داد که ما در پی چیزی یکسر متفاوت با علم برآییم. انسان فقط از راه پرسش‌گری، و از راه تعمق آفریننده و شاعرانه می‌تواند به امر ناشناخته نزدیک شود (پ‌ت:۱۳۶).

۲. مفهوم تجربه

دو لفظ در آلمانی در برابر «تجربه» یافتنی است، یکی Erfahrung و دیگری Erleben. فعل آلمانی erfahren از fahren به معنای «با وسیله‌ای سفر کردن» می‌آید. Erfahrung به معنای «تجربه» آموختن از رخدادهاست. هم‌چنین واژه‌ی Erfahrungwissenschaft به معنای «علوم تجربی» است، و همانند برابر فارسی‌اش به علوم فیزیکی و طبیعی بازمی‌گردد. از سوی دیگر در آلمانی از Erlebnisaufsatz یاد می‌شود که «آگاهی و باخبری ناشی از تجربه» است. ما هم در فارسی وقتی می‌خواهیم دانایی کسی (بیشتر سالخوردگان) را مورد تاکید قرار دهیم،

→ 1970.

ر. ویسر، «گفتگو با مارتین هایدگر»، برگردان شرف‌الدین خراسانی،‌در: *بخارا*، ش۵۷ فروردین و اردی‌بهشت ۱۳۷۸.

می‌گوییم که او سرد و گرم روزگار را چشیده، و آدم باتجربه‌ای است. واژه‌ی Erlebnis به معنای «تجربه‌ی زیسته» (معنای رایج آن «ماجرا» است) از نظر دیلتای بسیار مهم بود، و در متن فلسفه‌ی زندگی که او پیش می‌کشید جای می‌گرفت. درک یک تجربه ناشی از دانسته‌هایی پیشینی است که از نظر دیلتای همه به شکل زندگی فرد بازمی‌گردند. دیلتای تا آن‌جا پیش می‌رفت که تجربه را لحظه‌ای از شکل زندگی می‌دانست، و می‌گفت که عبارت‌هایی چون «ما تجربه می‌کنیم»، و «ما زندگی می‌کنیم» را باید به یک معنا دانست. هایدگر نوشته که دیلتای با شروع از مفهوم زندگی هم‌چون یک تمامیّت، تلاش کرد تا تجربه‌ی زیسته‌ی زندگی را در مناسبات درونی ساختاری و تکاملی زندگی دریابد (هز:۷۳-۷۲). هایدگر میانه‌ای با مفهوم «زندگی» نداشت، و بارها نوشت که این مفهوم راه را برای بدفهمی‌ای سوژه‌باور می‌گشاید (م‌آ-۵۹:۹۲). به همین دلیل در ***هستی و زمان*** «تجربه‌ی زیسته» را امری فردی و محدود نامید، و نوشت که تجربه هرگاه به معنایی درونی، روانی، وابسته به زندگی فرد، و در یک کلام سوژه‌باور منجر شود، مفهومی بی‌فایده خواهد بود، که باید کنار گذاشته شود. برداشت سنتی از تجربه این دشواری را به هم‌راه می‌آورد که آشکارگی جهان بر دازاین را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. دازاین، با تجربه (اگر چنین معنایی بدهد) نمی‌تواند ادعای باخبری از چیزی داشته باشد. او در کارهایی که انجام می‌دهد، بهره‌هایی که می‌برد، طرح‌هایی که درمی‌اندازد، در انتظارها و رهاکردن‌هایش، متوجه جهان می‌شود، و خود را هم‌چون هستی در جهان بازمی‌یابد. این مهم است، و نه لحظه‌هایی منفرد و تک‌افتاده که فلسفه‌ی سنتی با عنوان تجربه آن‌ها را باارزش جلوه می‌دهد (هز:۱۵۵). دازاین در روحیه‌ها، حالت‌ها، شورها، حس‌ها قرار می‌گیرد، و در نتیجه، تجربه‌اش هرگز به آن معنایی که فیلسوفان می‌پندارند، کامل نیست. او تجربه‌اش را برای خود تاویل می‌کند، و نمی‌توان تجربه‌ی او را زیسته، درونی، ناب نامید.

در نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر «تجربه‌ی زیسته» به معنای به دست آوردن فهمی اگزیستانسیل به کار رفت. در حالی که نکته‌ی مهم شیوه‌های گوناگون دریافت معنای هستی، و بعد تاویل آن‌هاست. کیفیت دریافت یا احساسی که در آن تجربه شکل می‌گیرد مهم است، و هایدگر در این مورد واژه‌ی Gefühl را به کار برد. اما وضع در مورد Erfahrung یکسر متفاوت است. هایدگر در برخی از نوشته‌هایش شرح تاریخی مختصری هم از تکامل آن به دست داد (اس:۱۱۰ب، پت:۱۲۰). او از پنج نکته‌ی مهم یاد کرد: ۱) تجربه در بدو امر، پذیرا و منفعل است، ما با چیزی روبرو می‌شویم بدون آن که پیش‌تر به دنبال آن بوده باشیم، یا کشف آن یکی از هدف‌های ما بوده باشد. ۲) ما در مسیر تجربه‌ای فعال (er-fahrung) پیش می‌رویم، و در جستجوی امری و در پی هدفی کار را ادامه می‌دهیم. ۳) ما در پی چیزی می‌رویم، و می‌خواهیم بدانیم که در موقعیت‌های مختلف چه بر سر آن می‌آید، گاه منتظر شرایط جدیدی هستیم که تجربه را به پیش می‌رانند. ۴) ما دخالت عمدی و آگاهانه می‌کنیم تا ببینیم که چه پیش می‌آید. پیش‌بینی (Vorgriff) می‌کنیم، و نتیجه‌ای بر اساس اصل علیّت به دست می‌آوریم، در یک کلام می‌آزماییم. ۵) تجربه‌ی مدرن در اساس اندازه‌گیری است، یعنی بیش از سنجش کمیّت نیست. ابژه‌ها اموری یکه‌اند که بر اساس قاعده‌های ریاضی دانسته می‌شوند، و پیشاپیش به عنوان «ابژه» تعریف و پذیرفته شده‌اند. دانش‌مندان هم از پیش طرح‌ریزی علمی دارند: «علم تبدیل به «دانایی‌ای بخردانه ـ ریاضی» می‌شود، یعنی به معنایی دقیق از تجربه، غیر تجربی می‌شود» (اس:۱۱۳). این‌جا همه چیز بر اساس پیش‌بینی و انتظار ریاضی مطرح می‌شوند.

تجربه هم مثل بسیاری از واژه‌های اصلی فلسفی در طول تاریخ معناهای بسیار متفاوتی به خود گرفته است. برداشت ارسطو از تجربه متفاوت از برداشت گالیله از آن بود. برداشت یا تاویل متفاوت یونانی از وزن، جسم، جرم، ماده، فضا، تجربه، آزمون، فهم متفاوتی نسبت به

شیوه‌ی مدرن از «امر تجربی» را شکل می‌داد. شیوه‌ای که باید آن را «متفاوت» خواند، اما نمی‌شود آن را نادرست نامید (پت:۱۱۷). هایدگر می‌افزاید که در این موارد باید شیوه‌ی ورود (Zugangsart) را یافت. بر اساس شیوه‌های گوناگون، معناهای مختلف ساخته و پذیرفته می‌شوند (چ:۹۳). هایدگر در مواردی تجربه را به معنایی یکسر تازه به کار برد که شاید بتوان آن را با شهود در فلسفه‌ی پیش از او قیاس کرد. او از تجربه‌ی بنیادین یعنی Grunderfahrung یاد کرد. جایی که یونانیان و هایدگر میان هستی و هستندگان تفاوت قائل شدند. متافیزیک، نخست هستی را به هستندگان تبدیل می‌کند. آن‌ها اموری «حاضر در دست» شناخته می‌شوند. خصلت‌های آن‌ها هم‌چون واقعیت‌هایی به «درونِ سر» انسان راه می‌یابند (هز:۲۵۰). برای این فهم متافیزیکی تجربه فقط معنای فهم‌پذیر کردن واقعیت عینی است و بس. اما تجربه بارها گسترده‌تر و شگفت‌انگیزتر از این است، ما از هستی تجربه‌ای می‌یابیم (ب:۱۵۰).[1] یک بار دیگر مفهوم «در جهان هستن» را به یاد آوریم. ما به شیوه‌ای شناخت‌شناسانه دو عنصر شناسا و موضوع شناسایی را از یک‌دیگر جدا نمی‌کنیم. ما نیازی به مفاهیم سوژه و ابژه نداریم. دازاین همان جهان است، همان‌طور که دارای جسم نیست بل همان جسم است. وجود فضایی، جسمانی، و مشخص دازاین از هستنِ او جدا نیست. میان این‌ها وحدت ساختاری بر قرار است (مپ:۱۶۴). دانایی و آگاهی و علم چیزهایی نیستند که به ذهن بچسبند یا وارد آن شوند. آن‌ها از راهی خارجی، و مستقل و به دلیلی خارجی و مستقل وارد ذهن نمی‌شوند، بل همواره خود دازاین هستند. دازاین همان است که عمل می‌کند، می‌اندیشد، و می‌فهمد: «هرگونه کنش شناسایی

---

1. M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Harper & Row Publishers, New York, 1970, p.114.

همواره بر اساس حالت هستی دازاین که ما آن را «در هستن» می‌خوانیم شکل می‌گیرد. یعنی در هستی‌ای که همواره پیشاپیش در جهان درگیر است» (ت‌ز:۱۶۱). پرسیدن یعنی روشن‌شدن در مورد وضعیت خویش، و این متفاوت است با بحث متافیزیکی‌ای که دانش را در قالب فهم استعلایی سوژه‌ی استعلایی از جهان خارج می‌داند. آن‌چه شناخته می‌شود و آن‌که می‌شناسد در گوهر خویش در یک راه واحد، از یک بنیاد واحد جای دارند. پس نمی‌توان آن‌ها را جدا از یک‌دیگر مطرح کرد (ن-۳:۳:۸۳).

۳. مبنای نگرش علم مدرن

دازاین همواره در حقیقت «به سر می‌برد»، و امکان می‌دهد که هستندگان در حقیقت «باشند». اما علم، به معنای علم مدرن، و هر نگرشی که رها از عمل و زمینه‌های هستی‌شناسانه به شناسایی اهمیت دهد، فقط می‌تواند حقیقت را ارزش‌گذاری کند، و امکان دهد تا هستندگان به راهی خاص باشند. آن دانایی خاص و عملی‌ای که از مقاومت چیزها به دست می‌آوریم، و ناشی از سروکار یافتن‌مان با امور «آماده در دست» است، در علم به قانون‌های مقاومت و ضد مقاومت، قانون‌هایی بیرون قلمرو فعالیت هرروزه‌مان، و درگیری‌های عملی‌مان تبدیل می‌شود. علم از فعالیت‌ها و کارهای هرروزه‌ی ما امور، قانون‌ها، و قاعده‌های تجریدی‌ای می‌سازد، ساده‌ترین ابزار ما را از ابزار بودن‌شان تهی می‌کند، و آن‌ها را هم‌چون اموری «حاضر در دست» می‌بیند. علم رها از عمل، نمی‌تواند چیزها را چنان که به راستی هستند، دریابد، و فقط آن‌ها را در یک محیط مصنوعی که خودش آن را ساخته، مطرح می‌کند. علم مدرن فقط راهی تکراری است برای نگریستن به هستندگان. این بنیادِ فیزیک گالیله‌ای هم هست که پیش‌فرضی از طبیعت را می‌آزماید، یا بهتر بگوییم ناآزموده می‌پذیرد، و واقعیت را به قاعده‌های ریاضی تبدیل می‌کند (م‌آ-۲۷:۱۷۹ب).

این نگرش به طبیعت خود چیزی جز یک طرح (Entwurf) ممکن نیست. طرحی بر اساس فرض چیز بودن چیزها که قابل تبیین و پژوهش هستند، و نیز بر اساس ممکن بودن دخالت قابل پیش‌بینی (با نتیجه‌هایی بیش و کم قابل تخمین) در چیزها، و بنیاد دادن (Grundrisse) ویژه به چیزها (چ:۲۹۱ب). این مبنای نگرش در شناسایی علمی تعیین‌کننده است. عناصر یک بنیانِ تعیین‌کننده‌ی حدود و منطقِ شناسایی (همانند سرمشق و علم هنجاری در فلسفه‌ی تامس کوهن)، توجیه‌کننده‌ی روش‌ها و نتیجه‌های شناسایی است. به همین دلیل، نمی‌توان گفت که قانون سقوط اجسام در فیزیک نیوتونی و مدرن درست است، و حکم ارسطو در مورد حرکت نادرست است. برداشت ارسطویی و یونانی از ماهیت چیزها، و فهم یونانی از رابطه‌ی چیزها با مکان، بر تاویلی از هستندگان استوار بود که یکسر با تاویل مدرن تفاوت داشت. درنتیجه، مفاهیم دقت، درستی، توجه و نگرش به فراشدهای طبیعی و آزمون آن‌ها هم متفاوت از مفاهیم مدرن بود. گالیله را بزرگ‌تر از ارسطو دانستن مثل این است که بگوییم شکسپیر برتر از آیسخیلوس بود (پ‌ت:۱۱۷). هایدگر نوشته: «ناممکن است که بگوییم فهم مدرن از آن‌چه که هست درست‌تر از فهم یونانیان است» (پ‌ت:۱۱۷). آیین‌های گالیله و ارسطو در چارچوب افق‌های معنایی‌ای که بنا به بنیاد آن‌ها شکل گرفته‌اند، درست‌اند. این چارچوب‌ها با یک‌دیگر تفاوت دارند. حتی باید بدانیم که آن‌ها پرسش‌های متفاوتی را مطرح می‌کنند. هریک در پاسخ‌های خویش نکته‌هایی را روشن می‌کنند، و به مسائلی پاسخ می‌دهند. با در نظر گرفتن این نکته که میان رشته‌ی علت‌ها از نظر گالیله، و کوشش ارسطو برای فهم علت نهایی فقط واژه‌ی «علت» مشترک است، و مدلول‌های این واژه به کلی متفاوت است، می‌توانیم بگوییم که ما با دو کهکشان معنایی متفاوت روبروییم. پاسخ‌های گوناگون به پرسش‌های مختلف راه را برای ایجاد پایگانی در ارزیابی درست و غلط بودن پاسخ‌ها، نمی‌گشاید. فیزیک گالیله‌ای، در اساس، پاسخی برای

علت نهایی ندارد، و مسائل آن قابل قیاس با مساله‌ای نیست که فیزیک ارسطویی پیش می‌کشد.

پیر دوئم و الکساندر کوایره هر دو بر این نکته انگشت نهاده‌اند که فیزیک ارسطویی از بسیاری جهات بارها بیش از علم مدرن با تجربه‌ی هرروزه هم‌خوان است.[1] این نکته چنین معنا نمی‌دهد که فیزیک ارسطویی یک نسخه‌ی نظام‌یافته از ادراک حسی هرروزه بود. فیزیک ارسطویی نیز دارای ساختار نظری بسیار پیچیده‌ای بود. هم‌چنین در مواردی نخستین حرکت‌های علم مدرن بارها بیش از فیزیک ارسطویی به تجربه‌های هرروزه نزدیک بوده‌اند، برای نمونه کوشش‌هایی که در سده‌ی چهاردهم در نظریه‌ی ژان بوریدان تبلور یافتند، علیه فاصله‌ی فیزیک ارسطویی با نتایج تجربه‌ی عملی بود. آن‌چه اهمیت دارد رویکرد و جهت‌گیری اصلی فیزیک ارسطویی است. اساس استدلال فیزیک ارسطویی و علم یونانی بیشتر به فهم همگان و ادراک مردمان عادی نزدیک است. فیزیک ارسطو به مفهومی چون انسان دانا و شناسا پایان نمی‌گیرد. ارسطو در رساله‌ی ***درباره‌ی نفس*** نوشته که «انسان می‌تواند دانایی خویش را هرگاه که بخواهد بیازماید اما احساس او فقط به خود او وابسته نیست، بل یک موضوع ادراک حسی (ابژه‌ی محسوس) هم باید آن‌جا حاضر باشد».[2] این گفته که مبنای محکمی در اندیشه‌ی یونانی دارد، مورد قبول هایدگر نیز هست. هایدگر با احترام از پارمنیدس یاد کرده که گفته بود آن‌چه را که هست وقتی می‌توان فهمید که هستی آن را طلب و تعیین کرده باشد (پ‌ت:۱۳۱). آن‌چه هست همان است که خود را می‌گشاید، حاضر می‌شود، و انسان آن را رویاروی خویش می‌یابد. انسان

---

1. P. Dhuem, *Le système du monde*, Paris, 1978, p.194ff.

A. Koyré, *Metaphysics and Measurnment: Essays in Scientific Revolution*, Harvard University press, 1968.

2. Aristote, *De l'ame*, trans. J. Tricot, Paris, 1990, p.95.

با گشایش روبرو می‌شود. در برداشت یونانی آن‌چه دانسته می‌شود به این دلیل که انسان با آن سروکار یافته، و خواسته تا آن را بفهمد، دانسته نمی‌شود. جهان یک بازنمایی صرف، و یک تصویر نیست. آن‌چه گشایش می‌یابد انسان را به شرکت در حضور خویش دعوت می‌کند. انسان برای آن (anthrôpos) تحقق خویش باید آن‌چه را که گشوده می‌شود، گرد آورد، و محافظت بکند. انسان بنا به برداشت نخستین اندیش‌مندان یونان هر آن‌چه را که گشوده است می‌فهمد، و این را فهم کلی و نهایی معرفی نمی‌کند. اما بازنمایی در دوران مدرن، و در مبنای متافیزیکی، جهان را به تصویری تبدیل می‌کند. خرد انسان مقدم و مسلط بر این تصویر است، و هرجا که بخواهد با آن سروکار می‌یابد. برخی از ریشه‌های این نگرش متافیزیکی در تبدیل‌ها و دگرگونی‌های اندیشه‌ی یونانی یافتنی است. برای نمونه در *تیمائوس* افلاطون حرکتی آغاز شده که حکایت دکارت درباره‌ی جهان و انسان سرانجام در آن زمینه مطرح شده‌اند.[۱] بحث سقراط با گلائوکون در کتاب‌های ششم و هفتم **جمهوری** به ویژه آن‌جا که بحث به آسمان و خورشید می‌رسد، نشان‌دهنده‌ی تاثیر افلاطون بر دکارت است.[۲] با وجود این حتی در همان مبنای متافیزیک یونانی نیز نکته‌هایی مطرح شده‌اند که حتی به ذهن دانش‌مند مدرن نمی‌رسند، مگر این‌که او به یاری فلسفه، و با گسست از بینش علمی رایج، آغاز به پرسیدن کند.

۴. مفهوم حرکت

به یک مفهوم خاص که در فیزیک ارسطویی، و فیزیک نیوتونی، دو معنا به طور کامل متفاوت داشت، و توجه به «اشتراک لفظ»، و پندار همانندی

---

۱. افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، صص ۱۸۲۱-۱۹۲۳.

۲. پیشین، صص ۱۱۲۳-۱۱۲۱، ۱۱۴۹، ۵۴-۱۱۵۱.

معناهای این لفظ در افق‌های دانایيِ گوناگون موجب بدفهمی شده، توجه کنیم. این مفهوم «حرکت» است، و پرداختن به آن به ما امکان می‌دهد تا برداشت هایدگر از آن را نیز دریابیم. در زبان یونانی لفظ Kinêsis و در زبان آلمانی واژه‌ی Bewegung به معنای «حرکت» به کار رفته‌اند. هایدگر بارها به یاری واژه‌ی آلمانی «حرکت داشتن»، و «متحرک»، را مطرح کرد. این واژه از واژه‌ی آشنا برای ما یعنی Weg به معنای «راه» می‌آید، و خود هایدگر واژه‌ی bewëgen را به معناهای «راه یافتن» و «راهی را گشودن» به کار می‌برد، که جز او کسی از آن سود نجسته است (در:۹۱ب). به طور معمول، وقتی هایدگر از حرکت بحث می‌کند، از تعریف ارسطو از آن آغاز می‌کند. دو نمونه‌اش یکی مقاله‌ای است با عنوان «گوهر و مفهوم phusis در **فیزیک** ارسطو» (که در ۱۹۳۹ نوشته شد، و در ***راه‌نماها*** چاپ شده)، و دیگری درس‌های «مساله‌های بنیادین متافیزیک» (۳۶-۱۹۳۵) که با دگرگونی‌هایی با عنوان **یک چیز چیست؟** منتشر شده است.

ارسطو مفهوم حرکت (kinêsis) را در کتاب **فیزیک** خود پیش کشیده بود. هایدگر این کتاب را «کتاب بنیادینِ پنهان، و هرگز به طور بسنده پژوهیده نشده‌ی فلسفه‌ی غرب» خوانده است (ر:۱۸۵). او در پیشگفتار کوتاه رساله‌ی «گوهر و مفهوم phusis در **فیزیک** ارسطو» شرح داد که چگونه معنای دقیق واژه‌ی یونانی phusis که هستی بود، در جهان لاتین و رومی تبدیل به natura یا «طبیعت» شد. در کتاب **فیزیک** ارسطو ما در مرحله‌ی گذار از هستی به طبیعت قرار داریم، و نکته‌هایی که ارسطو در پی برداشت خود از phusis پیش کشیده، کمتر نشان از هستی، و بیشتر نشان از طبیعت دارند. علت آن هم باور ارسطو به مبنایی متافیزیکی است که مشخصه‌ها و صفت‌های هستندگان را موضوع اصلی کار فلسفی و فکری می‌داند، و بحث از معنای هستی را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. درنتیجه، در این کتاب برخلاف سنت اندیشه‌ی نخستین فیلسوفان یونان phusis به معنای طبیعت نیز به کار رفته است. هایدگر تاکید دارد که این

معنا در کتاب ارسطو، به طور کامل با آن‌چه در فلسفه‌ی لاتینی (در روم و سده‌های میانه) مطرح شده، یکی نیست، و هنوز رگه‌هایی از فهمی هستی‌شناسانه به معنای استوار به هستی‌شناسی بنیادین در آن یافتنی است. ارسطو از طبیعت بیشتر آن‌چه را که ما «طبیعت امور» به معنای «ماهیت» یا «گوهر» آن‌ها می‌خوانیم، در نظر داشت. یعنی واژه‌ی phusis برای او از یک‌سو به اندیشه‌های ناب هستی‌شناسانه‌ی اندیش‌مندان پیشین وابسته بود، و از سوی دیگر راه را می‌گشود تا در دوره‌های بعد از آن برداشتی نزدیک به برداشت امروزی و مدرن بشود، یعنی تبدیل شود به جهان مادی ابژه‌ها که رویاروی انسان قرار گرفته است.

در کتاب *فیزیک* از نظر ارسطو حرکت هر جسم در خود آن جسم نهفته است، یا به بیان دیگر حرکتی است ماهوی و بنا به گوهر آن جسم: «هرکدام از آن اشیاء [اشیاء طبیعی] یک مبداء حرکت و سکون... در خویشتن دارد... طبیعت مبداء و علت حرکت و سکون شیئی است که این مبداء به عنوان خاصیت ذاتی شیء در آن است نه به عنوان صفتی عرضی»،[1] و: «حرکت در بیرون از اشیاء وجود ندارد»،[2] و: «محرّک فقط در [آن] شیئی می‌تواند اثر ببخشد که پذیرای حرکت است».[3] هم‌چنین حرکت به سوی هدفی است، و منش فرجام‌شناسانه دارد: «اشیایی که به حکم طبیعت به وجود می‌آیند و موجودند، دارای حرکت و عمل برای غایتی هستند».[4] حرکت اجسام katha aura یعنی «بنا به خودِ آن‌ها» است. میان جسمی سنگین که حرکتی کند دارد، و جسمی سبک که حرکتی تند دارد، تفاوت مشخصه‌ای در میان است که تفاوت دو حرکت را توضیح می‌دهد، و روشن می‌کند. در این مثال می‌توانیم این تفاوت را به

---

۱. ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۷.
۲. پیشین، ص ۹۶.
۳. پیشین، ص ۱۰۴.
۴. پیشین، ص ۸۵.

صورت کمّی نشان دهیم، اما تمام تفاوت‌ها را نمی‌شود به صورت کمّی نشان داد. جسم‌های زمینی به قول ارسطو رو به سوی پایین دارند و اجسام آسمانی (یا آتشین) رو به سوی بالا. یکی جای‌گاه خود را در پایین (زمین)، و دیگری جای‌گاهش را در بالا (آسمان) می‌یابد: «آتش بالطبع به سوی بالا حرکت می‌کند و حرکتش به سوی پایین خلاف طبیعت است، و حرکت طبیعی آتش ضد حرکت خلاف طبیعتش است. سکون نیز همین طور است. ساکن ماندن آتش در بالا ضد حرکتش از بالا به پایین است در حالی که برای ساکن ماندن در بالا خلاف طبیعت است و حرکت به پایین موافق طبیعت. بدین ترتیب سکونِ خلاف طبیعت یک شیء ضد حرکت طبیعی است همانگونه که یکی از حرکاتش یعنی یا حرکت به بالا یا حرکت به پایین، طبیعی است و دیگری خلاف طبیعت».[1] جای‌گاه چیزها هدف حرکت آن‌هاست، هدفی بنا به گوهر آن‌ها معیین. هر جسم بنا به نوع خود هدفی دارد و به سوی آن حرکت می‌کند. گِرد زمین آب، گِرد آب هوا، گِرد هوا آتش قرار دارند، و هر جسمی جای‌گاه خود را در یکی از عناصر این چارگانه می‌یابد. هر حرکتی که خلاف این وابستگی حرکت جسم به نوع و هدف باشند خشونت است (ی‌چ:۹۵). «آن‌چه به علت قسر روی می‌دهد خلاف طبیعت است».[2] این که جسمی خود به کجا می‌رود تعیین‌کننده‌ی این است که چه هست (ی‌چ:۹۶-۹۴). هایدگر این نکته را مهم دانسته است و می‌گوید که این بیان ارسطویی که حرکت و سکون چیزها بنا به «طبیعت» (phusis) آن‌هاست (ر:۱۸۵)، هنوز در خود رگه‌های برداشتی ناشی از تفاوت هستی‌شناسانه را دارد، زیرا می‌توان گفت که حرکت و سکون هستنده با هستی آن تعیین می‌شود. یکی دانستن هستی و گوهر (یا طبیعت) امری است که در سخن متافیزیکی روی داده، اما توجه به شکل‌گیری تاریخی و مفهومی آن مهم است.

---

۱. پیشین، ص ۲۳۸.
۲. پیشین، ص ۲۳۷.

از نظر ارسطو حرکت گونه‌ای دگرگونی گوهری یا کیفی است، هم‌چون هست شدن امری یا چیزی، یا از میان رفتن چیزی. در هر گونه حرکت، ما با دگرگونی‌های کیفی روبرو می‌شویم. هنگامی که چیزی دگرگون می‌شود یعنی امری که در آن به صورت توان‌مند وجود داشت، و به قول ارسطو dunamei بود، تبدیل شده به امری که فعلیت یافته، یعنی energeia شده است: «حرکت عبارت است از فعلیت آن‌چه بالقوه است در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است نه از جهت خودش بلکه از آن جهت که قوهٔ حرکت دارد».[1] تکه‌ای سنگ مرمر که تبدیل به تندیسی شده است، پیش‌تر به صورت توان‌مند تندیس نیز بود. از میان امکان‌های گوناگون (برای نمونه این که در ستون پرستش‌گاهی به کار بیابد، یا از فراز برجی بر سر دشمنان بیفتد، یا تبدیل به تندیسی شود) تبدیل به یکی از آن‌ها، یعنی تندیس شده است. با دگرگونی در صورت، یکی از امکان‌های آن تحقق یافته است. به سوی یک هدف یا فرجام (telos) که به شکلی گوهری در آن نهفته بوده، پیش رفته، و به آن رسیده است. این فاصله‌ی میان حالت توان‌مند با حالت فعلیّت‌یافته، زمان است. آن‌چه حرکت در آن روی می‌دهد، زمان است.[2] زمان قابل اندازه‌گیری است، اما باز باید تکرار کرد که از نظر ارسطو نکته‌ی مهم این جا دگرگونی کیفی است. این هم درس مهمی است که هایدگر از ارسطو گرفت، و در تمامی نوشته‌هایش درباره‌ی زمان، آن را به کار بست (ه‌ز:۴۷۳، م‌آ-۲۴:۳۳۰ب).

با فیزیک نیوتونی، حرکت ناشی از عناصر و اموری بیرونی مطرح شد. دیگر تفاوت ارسطویی میان اجسام زمینی و آسمانی از بین رفت (ی‌چ:۹۷)، و جای‌گاه بی‌اهمیت شد. هدف بنا به گوهر جسم متعیّن دانسته نشد. این همه هم‌راه بودند با دگرگونی در مفهوم «طبیعت» (ی‌چ:۹۸). قطعیت امور درونی و گوهری کنار گذاشته شد. موقعیت متفاوت اجسام بنا به دو عامل

---

۱. پیشین، ص ۹۹.
۲. پیشین، ص ۲۱۲.

بیرونی زمان و مکان آن‌ها دانسته شد. در این مورد دیگر تفاوتی ماهوی میان اجسام وجود ندارد. تفاوت در اموری خارجی است که به دقت قابل اندازه‌گیری هستند. هرگاه به دو جسمی که دارای جرم (m) یکسان باشند، نیرویی (F) مساوی وارد شود، شتاب (a) حاصل از این نیرو، برای هردو جسم یکسان خواهد بود. سرعت حرکت ناشی از این ضربه‌ی متعیّن، قابل اندازه‌گیری است. دیگر موارد هم به دقت قابل اندازه‌گیری‌اند (حرکت در ارتفاع معیینی در هوا، یا در سطح صاف، یا در سطح شیب‌دار، میزان اصطکاک، و غیره). در فیزیک نیوتونی موقعیت گوهری موجب حرکت نیست. همه‌ی اجسام در موقعیتی از نظر کیفی همانند قرار دارند. تفاوت، کمّی و قابل اندازه‌گیری است. چون عامل بیرونی مطرح است (چه ضربه‌ای با چه نیرویی و چه شتابی و غیره)، مکان‌ها و زمان‌ها از نظر هستی‌شناسانه برابرند. تعیّن زمانی و مکانی از بیرون تعیین می‌شود. این تصوری است کلی و جهان‌شمول از طبیعت و چیزها. خیلی ساده، تفاوت‌ها کمّی و قابل اندازه‌گیری‌اند.

هایدگر هم با این نظر ارسطو که حرکت همواره حرکت یک گوهر است، یا در نهایت باید حرکت گوهری دانسته شود، مخالفت کرد، اما نه از دیدگاه نیوتونی. او دلیل خود را در دل هستی‌شناسی بنیادین شکل داد. دازاین نخست هست نمی‌شود تا بعد به حرکت بیفتد. او فقط با حرکت خود، و در حرکت خود، هست می‌شود. دازاین در پرتاب‌شدگی‌اش یک هستنده می‌شود (هز:۲۱۹ب). دازاین یک رخداد و هستنده‌ای دارای زمان و تاریخ (و مهم‌تر خودِ زمان و تاریخ) است. پژوهش تاریخ‌بودگی دازاین به هستن دازاین، که به حرکت تعلق دارد، گره خورده است (م‌آ-۶۲:۹۳). هایدگر در این نقطه از بحث خود به **فیزیک** ارسطو بازگشت و رگه‌های اندیشه‌ای هستی‌شناسانه را در بحث ارسطو از حرکت یافت. از آن پس، همواره، حسرت می‌خورد که چرا فیلسوفان پس از ارسطو نکته‌های پنهان در بحث او از حرکت را درنیافتند، و کار او را در این مورد ادامه ندادند. خود

هایدگر در دسته‌بندی انواع حرکت به کار ارسطو دقت داشت. حتی چنین می‌نماید که در فهم معنای دگرگونی با ارسطو هم‌نظر ماند، اما تاکید داشت: «نوع حرکت محتمل، ثبات، بر اساس نوع هستنده‌ای که مورد نظر است، تفاوت می‌یابد. مساله‌ی حرکت بنیاد دارد در مساله‌ی گوهر هستی در کل» (آ:۴۰).

از نظر هایدگر انواع حرکت عبارت‌اند از: ۱) حرکت مکانیکی، یعنی پیش راندن اجزاء مادی (چون ضربه‌ای که به گلوله‌ای وارد شود و آن را به حرکت درآورد). ۲) به جریان انداختن و آشکارکردن یک فراشد، چون روشن کردن کلید چراغ و به جریان انداختن انرژی الکتریکی در سیم‌ها، که هایدگر از آن با واژه‌ی vargenges یاد کرده. ۳) رشد یا پلاسیدگی در زندگی گیاهی و طبیعی. ۴) علیّت یا امکان دادن به رخدادگی که هایدگر از آن با واژه‌ی **folgenlassen** یاد کرده است. ۵) رفتار جانوران. ۶) رفتار دازاین. ۷) شکل‌های پیچیده، به عنوان مثال یک سفر که به هیچ‌وجه جابجایی مکانیکی به اضافه‌ی نوعی رفتار انسانی نیست، بل رخدادی است خاص، که ما از منش اصلی آن همان اندازه کم باخبریم که از منش یا گوهر سایر انواع حرکت که از آن‌ها یاد شد (آ:۴۴). دگرگونی‌های دیگری که در این دسته می‌گنجند تفاوت در ذوق و سلیقه‌ی ماست، یا دگرگونی در جریان یادگیری. بی آن که خودمان بفهمیم یا به اصطلاح ملتفت بشویم جایی در فراشد یادگیری‌مان دگرگونی اساسی‌ای روی می‌دهد. همواره با دغدغه و دلهره به عنوان یک نوآموز رانندگی می‌کنیم، اما جایی یا لحظه‌ای می‌رسد (و خودمان از لحظه و موقعیت آن بی‌خبریم) که دیگر بر کار مسلط می‌شویم، انگار ترس جای خود را به اطمینان می‌دهد.

از نظر هایدگر جانوران «رفتار دارند» (**sich benehmen**)، اما انسان‌ها «رفتار می‌کنند» (**sich verhalten**). متاسفانه، این تفاوت را حتی در زبان آلمانی که از نظر هایدگر یکی از دو زبان اصلی خرد فلسفی است (دیگری یونانی باستان است)، بسیار دشوار می‌توان توضیح داد. تفاوت مورد نظر

هایدگر، به ویژه، با توجه به کاربرد das (Benhemen) سخت‌تر فهمیده می‌شود، زیرا این واژه از نظر لغوی به معنای «رفتار افرادی آزاد در جمع» است. هایدگر، اما، این واژه را در مورد حیوانات به کار می‌برد. دازاین به واسطه‌ی تیمارداری‌اش و توجه‌اش در حالت‌ها و روحیه‌های گوناگون حرکت می‌کند (benommen)، این در روحیه‌ها قرار گرفتن، و حرکت کردن ناشی از «نادیدن هستی» یا نابینایی نسبت به هستی (Sinsblindheit) است (ر:۲۰۲). اما واژه‌ی das) Verhalten) می‌تواند به معنای رفتار آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی انسان (و در مواردی حیوانات) باشد، می‌تواند حرکتی واکنشی باشد، می‌تواند ناشی از رویکردی باشد (برای مثال رویکردی سیاسی). از سوی دیگر das) Verhalten) به معنای «خود را مرتبط کردن با چیزی یا کسی» هم هست (ه‌ز:۱۶۶). هایدگر بارها از «مرتبط کردن خودمان با هستندگان» یاد کرده است که می‌بینیم این به معنای حرکت به سوی آن‌هاست. حیوانات چنین حرکتی را ندارند. خود را به هستندگان مرتبط نمی‌کنند، تیمار ندارند، توجه و درکی از هستن خود ندارند. آن‌ها از هستندگان به عنوان هستندگان بی‌خبرند (م‌ب:۲۴۸).

۵. گوهر علم مدرن

هایدگر در بحث‌های خود در مورد علم مدرن هم‌چون بحث‌هایی که درباره‌ی تکنولوژی داشت، از ما می‌خواست که به «گوهر علم مدرن» بیاندیشیم. این گوهر نیز باید از خود علم، و از هر تعریف واحدی از علم جدا باشد. هایدگر نشان می‌داد که اصرار به تعریف علم، پیش از این که در مورد گوهر علم اندیشیده باشیم، نادرست خواهد بود. هیچ تعریفی از علم نمی‌تواند کار دانش‌مند را روشن کند یا توضیح دهد، و پرسش اصلی چنان مساله‌ای نیست که پاسخ خود را در پیکر یک تعریف بیابد. نه به سودای یافتن یک تعریف ذات‌باورانه از علم، بل هم‌چون کوششی فلسفی در تحلیل دانایی انسانی است که می‌پرسیم «گوهر علم چیست؟». چه

چیزی شکل علم را از انواع فعالیت‌های دیگر که در تلاش کسب دانایی هستند، متفاوت می‌کند؟ شاید بتوان گوهر علم را با توجه به این نکته بهتر روشن کرد که علم انطباق چارچوب مفهومی خاصی به قلمرو کارکردهای موضوعی خاص است. این انطباق در جریان پژوهش روی می‌نمایاند. میان گوهر علم و مفهوم پژوهش رابطه‌ای وجود دارد که توجه ما را به این مفهوم جلب می‌کند. از همین آغاز بر ما روشن می‌شود که گوهر علم یا پژوهش است، و یا به آن مرتبط است. دانش همواره خود را هم‌چون فراشد انباشت اطلاعات در مورد هستندگان، و بیان آن‌ها در درون قلمرویی مفهومی، بر پا می‌دارد (پ‌ت:۱۱۸).

علمی که متوجه طبیعت است علم فیزیک است، و در مبنایی متافیزیکی این علم مهم‌ترین گونه‌ی توجه شناختی به طبیعت انگاشته می‌شود. این مبنا رئالیستی است: «رئالیسم می‌کوشد تا واقعیت را به گونه‌ای اُنتیک توضیح دهد، و این کار را از طریق ارتباط‌های واقعی کنش و واکنش میان چیزهایی که واقعی هستند انجام دهد... [اما] هستی هرگز نمی‌تواند به وسیله‌ی هستندگان توضیح داده شود، هستی آن امری است که برای هر یک از هستندگان «استعلایی» است» (ه‌ز:۲۵۱). از این‌رو هایدگر در *تاریخ مفهوم زمان* نوشت که هرگاه ما به کارهای دکارت در زمینه‌ی مبانی ریاضیات و علوم طبیعی دقت کنیم متوجه می‌شویم که این آثار دارای معناهایی پوزیتیویستی‌اند، اما اگر به آن‌ها از چشم‌انداز و در زمینه‌ی نظریه‌ای کلی درمورد واقعیت جهان بنگریم، آن‌گاه متوجه خواهیم شد که هنوز هم دانش دوران ما موفق نشده که آن‌ها را کنار بگذارد (ت‌ز:۱۸۵-۱۸۴). بی‌شک، علم پیشرفت‌هایی داشته، و نتایج مهمی هم به دست آورده، اما، یگانه رویکرد شناختی به طبیعت نیست، و دلیلی هم ندارد که از پیش، یعنی قبل از هر بررسی فلسفی، آن را مهم‌ترین گونه‌ی شناخت بدانیم. در *مبانی متافیزیکی منطق* می‌خوانیم: «هستندگان مراحل کشف شدن دارند، امکان‌های متنوعی که در آن‌ها خود را در خود نمایان

می‌کنند... نمی‌توان گفت که برای نمونه فیزیک آن دانایی اصیل را از خورشید به دست آورده است، و دانش فیزیکی از خورشید در تقابل با دانسته‌های هرروزه‌ی ما از آن قرار گرفته است» (مم:۱۶۷). هنوز طرح‌اندازی‌های متفاوتی روشن‌گر جنبه‌هایی گوناگون از طبیعت هستند. فیزیک، طبیعت را از چشم‌انداز ابژه‌ها روشن می‌کند، یا قرار است که چنین کند. طبیعت در این ابژه‌بودن از نظر فیزیک مدرن فقط یک طریق است که آن‌چه حاضر است (و از زمان یونانیان phusis خوانده شده) خود را آشکار می‌کند (پت:۱۷۴-۱۷۳).[1]

چون به مباحث هایدگر در مورد علم مدرن، که در دهه‌ی ۱۹۳۰ مطرح شدند، توجه کنیم می‌بینیم که او هم‌چون کسی که به ترکیب آشکارگی با پوشیدگی می‌اندیشید، ناگزیر به یونان باستان نزدیک می‌شد. جایی که خرد هم‌چون ابزاری برای نظارت بر نیروهای طبیعت مطرح نبود، و حقیقت هم‌خوانی گزاره و امر واقع دانسته نمی‌شد، و «ناشناخته» مهم‌ترین پرسش فلسفه بود. از این‌جا توجه جدی هایدگر به مفهوم اندیشه در میان یونانیان آغاز شد. شاید در گام نخست، او سودای یافتن بدیلی در برابر علم مدرن را داشت، اما به سرعت در مسائل بارها متنوع‌تر و شگفت‌انگیزتر خرد یونانی غرق شد. نخستین امری که در این مورد از یونانیان باستان آموخت این بود که در پی کشف گوهر فن و علم برآید. نوشته‌های مهم هایدگر درمورد گوهر تکنولوژی مدرن راه‌گشا شدند تا او به مساله‌ی علم مدرن با بصیرتی تازه بنگرد. در همان سال ۱۹۵۴ که او مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» را در *رساله‌ها و خطابه‌ها* منتشر کرد، مقاله‌ی دیگری را هم در آن مجموعه به چاپ رساند، که بر اساس یک خطابه‌ی او درباره‌ی علم که در ۴ اوت ۱۹۵۲ در مونیخ ارائه شده بود،

1. J. Barry Jr., Measures of Science, *Theological and Technological Impulses in Early Modern Thought*, Northwestern University Press, 1996.

نوشته شد، و ما آن را با عنوانِ خصلت‌نمای «علم و تعمق» می‌شناسیم (پ‌ت:۱۸۲-۱۵۵، رخ:۸۰-۴۹). مهم‌ترین نکته‌ای که در این متن برجسته شده، تفاوت کار علمی با اندیشه است. این نکته بار دیگر ما را به فضای یونان باستان بازمی‌گرداند. در یونان، عالی‌ترین نوع زندگی، bios theorikos یعنی زندگی اندیش‌مندانه، دانسته می‌شد. این زندگی از نظر یونانیان در مقابل bios praktikos یعنی زندگی عملی (همان vita activa در فرهنگ رومی و لاتین) قرار نمی‌گیرد بل به آن پیوند می‌خورد. برای رومیان این دو گونه زندگی از هم جدا بودند. زندگی تعمقی یا علمی یا شناختی (vita contemplativa) پس از زندگی عملی مطرح می‌شد، و هم‌چون شکل کامل آن بود. به همین دلیل، نظریه یا تئوری امری متفاوت با عمل دانسته می‌شد. در حالی که theoria از نظر یونانیان از عمل جدا نبود (پ‌ت:۱۶۶). واژه‌ی یونانی theorein به معنای «نظر انداختن» بود. (ما هم در فارسی می‌گوییم «نظریه» و «نگره»). هایدگر نوشته که یونانیان به امر واقعی نگاه می‌کردند و این فعل همان «نظریه» بود. برای یونانیان نظریه با قلمرو واقعیت هم‌بسته بود. در علم مدرن نظریه از عمل، و درنتیجه از واقعیت، دور شده است. این‌جا واقعیت نخست تبدیل به ابژه می‌شود، و بعد پیش روی پژوهش‌گر قرار می‌گیرد (پ‌ت:۱۶۹). این گفته‌ی ماکس پلانک که «آن چیزی واقعیت است که قابل اندازه‌گیری باشد»، نکته‌ی مورد نظر علم مدرن را به خوبی روشن می‌کند. این گفته به گمان هایدگر حرف دل علم مدرن، و روشن‌گر مبنای متافیزیکی کاری است که دانش‌مند با موضوع پژوهش خود انجام می‌دهد. گفته‌ی پلانک منش ریاضی‌وار علم مدرن را برجسته می‌کند. فضایی آفریده می‌شود که در آن امر ناشناخته نخست به عنوان ابژه‌ای قابل اندازه‌گیری و محاسبه‌شدنی، دانسته می‌شود. اما در این دنیای واقعی ما واقعیت‌ها شرورتر از آن هستند که تابع حکم شمارش‌پذیری پلانک شوند. در این دنیا اموری واقعی وجود دارد که همواره از قلمرو دانایی مختص به علم مدرن می‌گریزند. زیرا علم

چیزی جز یک راه نیست که در آن فقط شماری از واقعیت‌های بی‌پایان ظاهر می‌شوند. هر تصوری از واقعیت همواره با امر ناشناخته پیوند می‌یابد. موضوع هر علم در بیشتر موارد خارج از دسترس روش آن علم قرار می‌گیرد: «ناتوانی و نابسندگی علوم به این واقعیت خلاصه نمی‌شود که هدف یقینی آن‌ها هرگز به پایان نمی‌رسد، بل بیشتر در این واقعیت ریشه دارد که در اصل ابژه‌سازی، که در آن در هر دم طبیعت، انسان، تاریخ، زبان خود را می‌نمایانند، همواره یک نوع از بازنمایی باقی می‌ماند، که در آن به راستی آن‌چه معرفی و بیان می‌شود، می‌تواند ظاهر شود، اما هرگز به طور مطلق ناگزیر نیست که ظاهر شود» (پ‌ت:۱۷۵).

فیزیک به عنوان فیزیک نمی‌تواند درمورد خود حکمی قطعی بدهد. تجربه‌ای وجود ندارد که فیزیک با آن و بر اساس آن، بنیاد خود را دریابد و معرفی کند. روان‌شناسی هرگز نمی‌تواند بر پایه‌ی روش‌های خود به موضوع مورد بررسی‌اش دست یابد. هایدگر نوشته که روان‌شناسی مدعی است که به روش‌هایی دست یافته که می‌تواند با آن‌ها روان انسان را در وضعیت بیمارش (و درنتیجه در وضعیت سالم‌اش) دریابد. این را با توجه به وحدت فرضی اما از نظر علم مدرن یقینی جسم، روان، ذهن انسان اعلام می‌کند. اما در هر لحظه، گشودگی انسان به روی هستی، و منش «آن‌جا بودن دازاین» موجب می‌شود که آن وحدت ادعایی و فرضی روان‌شناسی باطل شود، و همواره چیزی باقی می‌ماند که روان‌شناسی را به آن راهی نیست (پ‌ت:۱۷۵-۱۷۴). هایدگر راه را بر بحث در مورد بحران اندیشه‌ی علمی مدرن می‌گشاید. نکته این‌جاست که ادعای غیرقابل پذیرش و پوزیتیویستی علوم مدرن که همه چیز سرانجام قابل شناخت خواهند بود ما را به مساله‌ی «امر ناشناخته» بازمی‌گرداند. هایدگر این بازگشت را سرچشمه‌ی اندیشه یا تعمق می‌داند. این امری است متوجه هستن چیزها، و به مراتب مهم‌تر از باخبری از چگونگی کارکردن چیزها. تعمق، توجه به امری است که به پرسش درنمی‌آید، و دارای گوهری است

متفاوت از دانایی‌ای که به علوم تعلق دارد. تعمق، اقتدار باور به کارکرد خردی یکه و جاودانه را در هم می‌شکنند (پت:۱۸۰).

۶. علم و هستی‌شناسی

واژه‌ی مهم دیگری که هایدگر توجه ما را به منش فعلی آن جلب کرد epistasthai است، که تبار واژه‌ی مشهور épistêmê است که در Epistemology هم مطرح می‌شود. این واژه هم در اصل یونانی به معنای فعل «بالا رفتن» و «بر فراز جای گرفتن» و گاه «تشخیص‌دادن راه» بود. (جالب است که بدانیم واژه‌ی آلمانی vorstehen نیز به معنای لغوی «بر فراز ایستادن» بود). از این‌رو اسم épistêmê یا دانش به معنای «شناخت راه و مسیر» بود (مب:۳۲). ارسطو آن را دانایی می‌دانست، اما آن را از نتیجه‌ی پژوهش جدا می‌کرد (س:۳۸ب، پت:۱۲۱). به گمان هایدگر هیچ یک از فیلسوفان بزرگ شناخت‌شناس نبودند. دکارت هستی‌شناس بود و از این راه متوجه کارآیی نیروی شناخت انسان می‌شد: «این افسانه که دکارت شک آورد و ذهن‌گرا شد، و درنتیجه شناخت‌شناسی را پایه نهاد، تصویری همه‌پسند هست اما افسانه‌ای است نادرست» (چ:۷۹)، و باز: «دکارت شک نیاورد چون شکاک بود. او باید شک می‌آورد و شکاک می‌شد چون ریاضیات را هم‌چون بنیاد مطلق [کار خود] قرار داده بود، و در جستجوی بنیاد مشابه‌ای برای تمامی شناخت (Wissen) برآمده بود» (چ:۱۰۳). این نکته که آغاز کار دکارت نوعی هستی‌شناسی بود، اما تاویل‌های شناخت‌شناسانه‌ی اندیشه‌اش راه را بر فهم این نکته بسته است، با همین قدرت در مورد کانت نیز صادق است.

این گفته‌ی هایدگر که فیلسوفان بزرگ نخست هستی‌شناس بودند و نه شناخت‌شناس نوعی خوانش تازه‌ی تاریخ فلسفه است. اما هرگاه ما ادعاهای خود فیلسوفان را در نظر بگیریم گفته‌های هایدگر به راستی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. برای نمونه به این مثال‌ها دقت کنیم دکارت در

قاعده‌ی هشتم از *قواعد راهنمای ذهن* نوشته: «اکنون، هیچ پژوهشی مفیدتر از آن پژوهش که ماهیت و چشم‌انداز دانایی انسان را روشن می‌کند نمی‌توان پیشنهاد کرد. هیچ امری هم تا این اندازه سخت و مشکل نیست که حدود فهم انسانی را دریابیم».[1] جان لاک در پیش‌گفتار *رساله‌ای درباره‌ی شناخت انسانی* نوشته که نخستین گام برای پژوهش در توانایی ذهنی انسان دقت به فهم خودمان است. با بررسی حدود این فهم ما به قدرت‌های خویش پی خواهیم برد. از جمله درک می‌کنیم که چه چیزها برای ما قابل درک هستند و چه چیزها هنوز قابل درک نیستند.[2] کانت در *سنجش خرد ناب* نوشته: «من منحصرانه به خود خرد و اندیشیدن ناب او می‌پردازم که برای شناسایی جامع او نیاز نمی‌بینم تا دورتر به پیرامون خود بنگرم، زیرا من او را در خود می‌یابم. و در این زمینه منطق معمولی نیز خود نمونه‌ای به من می‌دهد که همهٔ عمل‌های سادهٔ خرد را می‌توان به سان کامل و دستگاه‌مند برشمرد».[3] اما می‌پرسیم آیا برای این که شناسایی آدمی را در مرکز قرار دهیم، نخست نباید به بودن او اندیشیده باشیم؟

هایدگر در نخستین درس‌های فرایبورگ مفهوم پدیدارشناسی هم‌چون علم راه‌گشا را در تضاد با شناخت‌شناسی نوکانت‌گرایان مطرح می‌کرد. او در این درس‌ها در انتقاد از نوکانت‌گرایِی ناتورپ، ریکرت و ویندلباند، هنوز علم را به معنایی پدیدارشناسانه پیش می‌کشید. اگر به درس‌های ۱۹۲۱ دقت کنیم متوجه می‌شویم که هایدگر با چه دقت و جدیتی به شناخت‌شناسی انتقاد کرده است. هرچند هنوز برداشتی ناروشن از علم را به خاطر تعلق خاطرش به پدیدارشناسی در سر داشت.

---

1. R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, Paris, 1970, p.65.

2. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press, 1990, pp.46-47.

۳. ا. کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۴.

او در این درس‌ها از «مطلق کردن توجیه‌ناشدنی کار نظری» انتقاد کرد (م‌آ-۸۷:۵۶/۵۷)، و پدیدارشناسی را در مقابل این تقدس امر نظری پیش کشید، و گفت که نمی‌توان چیزها را به موضوع‌های شناسایی نظری و علمی کاهش داد (م‌آ-۵۶:۵۶/۵۷). تجربه‌ی ما امری ارتباطی میان سوژه‌ی شناسا، و ابژه‌ی قابل شناخت نیست. تجربه رویدادِ از آنِ خود کننده‌ای است که فقط در تیمارداشت معنا دارد (م‌آ-۵۸:۱۲۸-۲۵، م‌آ-۶۱:۱۵۵-۷۹، م‌آ-۶۳:۱۰۴-۶۷). چنین نگرشی بود که هایدگر را به مبحث فهم در **هستی و زمان** رساند. هرچند آن‌جا دیگر پدیدارشناسی «یک علم راه‌گشا» نیست، بل روشی است در هستی‌شناسی (ه‌ز:۶۲)، اما چنین می‌نماید که برداشت هایدگر از روش هنوز تفاوت چشم‌گیری با فهم رایج علمی در آن دوران نداشت. درنتیجه، با بحثی انتقالی روبروییم که از یک‌سو ریشه در سنت اندیشه‌ی علمی اروپایی دارد، و از سوی دیگر انتقادهایی اساسی به آن را آغاز کرده است. هایدگر در بحث از فهم و تاویل در **هستی و زمان** تا حدودی مبنایی را برای نقادی برداشت‌های مدرن از علم پیش کشیده بود. این نکته، به ویژه، با توجه به نوآوری‌های آن کتاب در زمینه‌ی انتقاد از مفهوم سوژه و شناخت‌شناسی مدرن، بهتر دانسته می‌شود. اما در **هستی و زمان** هستی‌شناسی بنیادین و تحلیل دازاین، منش فراتاریخی داشتند، و اساس بحث هایدگر در مورد فهم انسانی، یا مباحث او درباره‌ی کاستی‌های برداشت‌های مدرنی چون بحث‌ها و نظرهای دکارت و کانت، هنوز با توجه به مبنای متافیزیکی دانایی مدرن مطرح نشده بودند. به رغم این نکته، کتاب هایدگر ابزار روشی و شناختی کارآیی در اختیار ما قرار می‌دهد، تا در گسترش بحث به چنان نقادی‌ای راه ببریم.

اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که ریشه‌ی بحث هایدگر از علم در **هستی و زمان**، پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی حتی در شکل هوسرلی آن هم چنان که پیش‌تر دیدیم انتقادی است به علوم طبیعی. انتقاد هوسرل به روان‌شناسی‌باوری هم در همین زمینه جای می‌گیرد. در **هستی و زمان** که

موضوع آن منحصر به نقادی برداشت مدرن از علم نیست، ولی به هرحال مفهومی اگزیستانسیال از علم را پیش می‌کشد، علم به منزله‌ی وجه تحصلی وجود تاویل شده است. به نظر می‌رسد که هایدگر می‌خواست در ۱۹۲۸ می‌خواست مفهومی متفاوت از علم را مطرح کند که به «ویرانگری پدیدارشناسانه‌ی تاریخ هستی‌شناسی» مربوط شود. این مفهوم در طرح «چیرگی بر متافیزیک» در آثار پس از دگرگونی مطرح شده است. حتی در همان سال انتشار **هستی و زمان** هایدگر در درس‌هایش از فلسفه هم‌چون «علم هستی» یاد کرده بود.[1] آیا می‌شود گفت که **هستی و زمان** «علمی‌ترین نوشته‌ی هایدگر» است؟ **هستی و زمان** گسست رادیکالی است از بسیاری از مبانی پدیدارشناسی و اندیشه‌ی هوسرل، اما هنوز مفهوم مورد قبول هوسرل از علم در آن یافتنی است. خود هایدگر با این که به حق از گسست خود از پدیدارشناسی هوسرلی یاد کرد، اما باز تاثیر او را بر اندیشه‌ی خویش پذیرفت و نوشت که این تاثیر نه در امر محقق بل در امر ممکن است. نفوذ هوسرل در این مورد در نخستین صفحه‌های کتاب آشکار می‌شود. آن‌جا که زبان **پژوهش‌های منطقی** به کار می‌رود و علم قاطعانه چنین وصف می‌شود که تمامیّت دارای هم‌خوانی درونی دلیل‌هاست که منجر به ارائه‌ی گزاره‌هایی درست می‌شود (ه‌ز:۳۲). هایدگر می‌خواست پژوهشی هستی‌شناسانه از بنیادهای علم و نیز بررسی‌ای نقادانه از نتایج اُنتیک درباره‌ی علم را ارائه کند (ه‌ز:۳۱). او در پیش‌گفتار **هستی و زمان** جایی که از «روش پدیدارشناسانه‌ی پژوهش» یاد کرد بارها اصطلاح «علم پدیدار» را به کار برد: «پدیدارشناسی با توجه به موضوع بررسی‌اش علم هستی هستندگان یا هستی‌شناسی است» (ه‌ز:۶۱).

با این همه در **هستی و زمان** جدا از نخستین صفحه‌های کتاب، چندان

---

1. T. Kisiel, "Heidegger and the New Images of Science", in: *Research in Phenomenology*, 7, 1977, p.163.

مستقیم به علم توجه نشده است. مساله بر سر «تحلیل»، یعنی تحلیل دازاین است، و تحلیل کاری فلسفی دانسته می‌شود، نه کاری علمی. تحلیل دازاین امری راه‌گشاست که قرار است ما را به سوی «ایده‌ی اصیل علم» راهنمایی کند. این ایده‌ی اصیل همان علم به هستی است و نه علم به هستندگان. هایدگر وعده داده که در بخش سوم «مفهوم اگزیستانسیال علم هم‌چون راهی در وجود و درنتیجه وجهی از هستی» روشن شود، مفهومی که باید هردوی هستی و هستندگان را روشن کند. او اما به سرعت این نکته را هم یادآور شده که «یک تاویل اگزیستانسیال بسنده و کامل از علم نمی‌تواند شکل بگیرد، مگر آن که **معنای هستی و رابطه‌ی هستی با حقیقت** در قالب زمان‌بودگی روشن شود» (هز:۴۰۸). برای روشن شدن بیشتر مساله ما به ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی*** توجه می‌کنیم. می‌بینیم که در آن متن نیز گسست رادیکالی از مفهوم هوسرل از علم صورت نگرفته است. باز بحث از «فلسفه هم‌چون علم هستی» است، و تاکید می‌شود که فلسفه علم به هستندگان نیست و هستی‌شناسی است (مپ:۲۹-۲۸). به نظر هایدگر مساله‌های اصلی فلسفه آن‌جا روشن می‌شوند که کار به «دلیل آوری» بکشد و این کار خود «امکان و ضرورت علم مطلق هستی» را نشان می‌دهد (مپ:۲۹).

آن‌چه هایدگر جوان در ۱۹۲۳ با هرمنوتیک واقع‌بودگی پیش کشید در درس‌های زمستان ۳۶-۱۹۳۵ با عنوان «مساله‌های بنیادین متافیزیک» پایه‌ی نگرشی تازه به علم شد. هایدگر این درس‌ها را با اندکی دگرگونی در ۱۹۶۲ با عنوان **یک چیز چیست؟** منتشر کرد. در این متن می‌خوانیم: «با پرسش‌مان، [پرسش این که یک چیز چیست؟] ما نمی‌خواهیم علوم را جابه‌جا یا اصلاح کنیم. برعکس، ما می‌خواهیم در تدارک یک تصمیم شرکت کنیم. تصمیم این است: آیا علم ملاک دانش است یا دانشی وجود دارد که آن بنیاد و حدود علم و درنتیجه تاثیر اصلی آن تعیین می‌شود؟ آیا این دانش اصیل برای ملتی تاریخی امری ضروری است، یا قابل

جای‌گزینی با چیز دیگری است؟ به هررو ما با طرح این پرسش خودمان را در خارج از علوم قرار داده‌ایم، و دانشی که پرسش ما پیش کشیده نه نیک‌تر و نه بدتر [از دانایی علمی] است. فقط با آن تفاوت دارد» (ی‌چ:۲۲-۲۱). عبارت بالا در حکم درآمد اصلی هایدگر به بحث انتقادی درمورد علم مدرن است. با نخستین درس‌های هایدگر در مورد هلدرلین در ۱۹۳۵، یعنی با پایان دوران دگرگونی، آن دوره‌ی انتقالی در کار هایدگر در اندیشیدن به زمینه‌ی اندیشه و روش علمی نیز به پایان رسید، و بحثی تازه آغاز شد. هایدگر متوجه شد که زبان شاعرانه «کارکرد بیان‌گری» ندارد، و مساله‌های بنیادین اصلی هستی را پیش می‌کشد. آشکارا، شعر و زبان شاعرانه همان نقشی را به عهده گرفتند که در ***هستی و زمان*** به عهده‌ی فلسفه (در برابر علم) گذاشته شده بود (ه‌ز:۲۶۲). این نقش حفظ نیروی ابتدایی واژه‌ها بود که در آن‌ها دازاین خود را بیان می‌کند. زبانی که به معنای متعارف فلسفی بیان‌گر و ارتباطی نیست و فقط مقداری اطلاعات را منتقل نمی‌کند. زبان شاعرانه به چیزها نام می‌دهد. کارش «نامیدن» (nennen) است. یعنی مهم‌ترین وظیفه‌اش گفتن (sagen) از هستی است. «مساله‌ی هستی» فقط با شعر بیان می‌شود. این زبانی است که از جهان‌بودگی جهان حرف می‌زند، و این کاری است که از عهده‌ی زبان علمی برنمی‌آید. پس از ***هستی و زمان*** همان نکته‌ای که هایدگر را از نوشتن ادامه‌ی کتاب منصرف کرد، یعنی ناممکن بودن بحث فلسفی از هستی، موجب این اطمینان در او شد که چنین بحثی نمی‌تواند کار زبان علمی باشد. هایدگر به زبان شاعرانه هم‌چون یگانه امکان دقت کرد. حق با پل ریکور است که هایدگر برای طرح مساله‌ی هستی و اندیشیدن به هستی راهی جز رویارویی با برداشت‌های مسلط از علم و فلسفه نداشت.[1]

---

1. P. Ricoeur, "Le tache de l'herméneutique", in: *Du texte à l'action*, Paris, 1986. p.95.

۷. علم‌باوری

یقین فلسفی، و مسائلی چون شناخت‌شناسی، روش‌شناسی و مفهوم درستی مطلق حکم علمی، در اندیشه‌ی آلمانی پایان سده‌ی نوزدهم و حتی تا ۱۹۳۰ نقش بزرگی داشتند. هایدگر ریشه‌ی آن‌ها را در علم‌باوری مدرن می‌یافت، و آن را تا متافیزیک دکارتی ریشه‌یابی می‌کرد. او در مباحث خود در مورد علم مدرن نوعی تبارشناسی مدرنیته را دنبال می‌کرد و از این نظر نیز ***هستی و زمان*** آغاز راهی تازه در اندیشه‌ی اروپایی است. هایدگر نشان داد که دکارت و کانت آرزوی آن را داشتند که فلسفه را به راه مطمئن علم بکشانند. آنان رویای «ساختار محکم و پایدار علوم طبیعی» را در سر می‌پروراندند. دکارت در فلسفه دچار حالتی بود که ریچارد برنستین آن را «دلهره‌ی دکارتی» نامیده است. ما هرگز نمی‌دانیم که آیا به راستی به ابزار محکم و یقینی‌ای دست یافته‌ایم یا نه. از مبانی هستی‌شناسانه‌ی کارمان نامطمئن هستیم، و می‌کوشیم تا در شناخت‌شناسی پناهگاه مطمئنی بیابیم. یا باید بتوانیم بنیاد محکمی برای گفته‌های خود متصور شویم، و یا به ورطه‌ی نسبی‌گرایی در می‌افتیم. هایدگر این‌نگرانی را بی‌جا دانست، و نشان داد که تفاوت میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی بیان همین‌نگرانی‌است. آن‌چه یقینی است به دومی تعلق دارد، و هر امر ناروشنی از آنِ علوم دسته‌ی نخست است. چنین فرض می‌شود که آن‌چه باید به این تزلزل پایان دهد دستیابی به روش دقیق علمی است. هایدگر نابسندگی چنین خواستی را آشکار کرد. تقاضای عینی‌گرایی ناب با تجربه‌های اصیل انسانی هم‌خوان نیست. اگر تاریخ و طبیعت معنایی داشته باشند، ما نمی‌توانیم این معنا را به طور دقیق و یقینی دریابیم. مساله فقط بر سر آشکارگی پدیدارشناسانه در زمان است.

فاصله‌ای که هایدگر را از نوکانتی‌ها جدا می‌کرد بر سر «نظریه‌ی شناخت» بود. هایدگر «نظریه‌ی شناخت» و شناخت‌شناسی فلسفی را

اموری می‌دانست که فقط می‌توانند پس از تحلیل هستن دازاین مطرح شوند. از نظر او مسائل بنیادین فلسفه این نیستند که «ما چه می‌توانیم بدانیم؟»، و «ما چگونه موفق به شناخت جهان بیرون می‌شویم؟». او می‌نوشت که شناخت‌شناسی «به طور مداوم چاقو را تیز می‌کند، اما این چاقو چیزی را نمی‌برد» (م‌پ:۱۹). فهم دازاین فقط هم‌چون امری هستی‌شناسانه می‌تواند مطرح شود، و کاهش آن به شناخت‌شناسی اشتباهی نابخشودنی خواهد بود. نتیجه‌ی این اشتباه چنین خواهد بود که شناسایی علمی را یگانه گونه‌ی شناخت بدانیم و درک نکنیم که فقط بخشی از شناسایی انسانی است و نه همه‌ی آن. هنگامی که یورگن هابرماس که یکی از مخالفان اندیشه‌ی هایدگر است (که از او بسیار هم آموخته است) در *دانش و بهره‌ی انسانی* می‌نویسد که بزرگترین دشواری علم‌باوری این است که هم‌چون اعتقاد به این نکته جلوه می‌کند که ما دیگر نمی‌توانیم علم را هم‌چون یکی از شکل‌های ممکن دانایی بدانیم، و به این نتیجه می‌رسیم که دانایی همان علم است،[1] فقط حکم هایدگر جوان را تکرار می‌کند. علم‌باوری شکل‌های گوناگونی دارد، اما همواره علیه فلسفه است.

پیش از هایدگر دانش به خاطر نفوذ نوکانتی‌ها فقط شناسایی علمی دانسته می‌شد. هایدگر یادآور شد که فعل erkennen معنای ساده‌ی دانایی و باخبری می‌دهد و عام‌تر است از معنای شناخت علمی. هر شناختی یک شناخت علمی نیست (ش:۵۲). شناخت (Erkennen) شناسایی‌ای است که لزوماً تخصصی نیست، بل باخبری‌ای است از جهان، و درگیری عملی با آن. هنگامی که ما واژه‌ی دانش یا شناخت را به کار می‌بریم، شکلی از هستی را از پیش متصور می‌شویم. چیزی هست که موضوع شناخت من

---

1. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro, Boston, 1971, p.4.

است. در دوران سلطه‌ی نوکانتی‌ها بر سخن فلسفی، این پیش‌فرض نادیده انگاشته شد. به همین دلیل هایدگر جوان بیشتر درست می‌دانست که ما از واژه‌هایی که موجب این بدفهمی می‌شوند، و یا یادآور آن هستند، پرهیز کنیم. خود او واژه‌ی Verstehen یا فهم را ترجیح می‌داد، زیرا چندان مورد استفاده‌ی نوکانتی‌ها قرار نگرفته بود. به گمان هایدگر این واژه هنوز یادآور طرح‌اندازی‌های انسانی، و یافتن راه‌هاست، و معنایی هستی‌شناسانه را هم‌راه با خود دارد، وکمتر سوژه‌ی دانای توانا را به ذهن می‌آورد. در حالی که Erkennen وابسته است به سوژه، و این نتیجه‌ی کاربرد فلسفی آن در ادبیات نوکانتی است. هم‌چنین هایدگر واژه‌ی Wissen به معنای دانایی را بر برابرهای دیگر به همین دلیل ترجیح می‌داد. کاربرد خود او چنین بود که das Wissen را به معنای «حفظ حقیقت» می‌شناخت، اما Erkennen را راهی می‌دانست که حقیقت در آن بیان می‌شود. این است که آن‌ها را چنان مطرح می‌کرد که گویی اوّلی بیشتر به کار زبان فلسفی می‌آید، و دومی در سخن علمی کارآیی دارد. اوّلی به پاسخ‌های گوناگون و بی‌شمار بازمی‌گردد، و دومی پاسخ دقیق و نهایی را می‌طلبد، و می‌سازد (ن.۳:۵). در موقعیت تکنولوژیک امروز که دانایی به اطلاعات دسته‌بندی‌شده، به سرعت قابل دسترس، و قابل فهم برای همگان، اطلاعاتی به حد افراط ساده‌شده، که در زمانی کوتاه درک شود، تبدیل شده، اقتدار علم‌باوری و شناخت به معنای Erkennen نمایان است (اس:۸۴).

هایدگر با توجه به نکته‌های بالا رشته‌ای از واژه‌ها را درمورد دانایی پیش می‌کشید. او که با حکمت عملی ارسطو در کتاب ششم ***اخلاق نیکوماخوس*** متوجه اهمیت عمل و دانایی هم‌راه با آن (و نه نتیجه‌ی آن) شده بود، دیگر با دستگاه واژه‌های موجود نمی‌توانست کار کند. به هم‌راهی واژه و عمل در بحث او دقت کنیم. واژه‌ی یونانی technê فقط فن و مهارت و تخصص نیست، بل «داناییِ ساختن» است که راهنمای انسان

است در جستجوی او در پی معنای هستی. (ن-۱:۸۱). برابر یونانی دانش یا Wissen واژه‌ای است که ما پیش‌تر با آن هم آشنا شده‌ایم: eidenai. در اصل به معنای «دیدن»، و بعدها به معنای «دانستن». این واژه پیش از هرچیز فعل است، یعنی با عمل همراه است. هم‌زمان می‌بینم و می‌شناسم. وقتی این واژه به‌صورت eïdos یعنی صورت یا شکل تبدیل شود منش- فعلی خود را از دست می‌دهد و به اسم عام تبدیل می‌شود. همین جریان در شکل‌گرفتن مفهوم افلاطونی eïdos یعنی ایده هم صورت پذیرفته است (م‌آ-۲۱:۵۶، ه‌ز:۱۷۱). در یونانی هم eïdenaï بیشتر شناخت چگونگی بود. وقتی درمی‌یابیم که چرا تکه‌ای چوب به زیر آب نمی‌رود، چگونگی آن یعنی وزن مخصوص آن را دریافته‌ایم. این با شناخت به معنای فهم چرایی تفاوت دارد. چرا چیزها وزن دارند؟ چرا هستند؟ چنین شناختی اگر به دست آید، و زمانی که تحصیل آن هدف ما باشد، gignôskein است. حالت اسمی آن gnôsis یعنی شناسایی به معنایی فلسفی است، و با خود بار نشناختن را همراه دارد، و شناخت به معنای راه‌یابی به آن‌چه خود را می‌پوشاند، است. جالب است که در فلسفه‌ی مدرن هم هرگاه شناخت این چنین با نشناختن و امر پوشیده همراه باشد (برای نمونه در اندیشه‌ی کانت) واژه‌ی Agnosticism (از agnôsia لاتین) به کار می‌رود.

۸. اقتدار علم مدرن

در درس‌های ۱۹۳۵-۳۶ که بعدها پایه‌ی **یک چیز چیست؟** شد، بحثی درمورد «علوم مدرن استوار به ریاضی که موضوع آن‌ها طبیعت است»، و ارتباط آن‌ها به «سرچشمه‌ی نقادی از خرد ناب» آمد، که مهم و شایسته‌ی دقت است (ی‌چ:۱۱۸-۶۷). در این مبحث هایدگر از پیوند دگرگونی در بینش علمی با چرخش در مسیر اندیشه‌ی غربی یاد کرد، و کوشید تا آن نوع اندیشه‌ای را مشخص کند که از این پیوند برخاسته است: «دیگر این نکته

به خوبی روشن شده که چرخش و تبدیل علم به طور بنیادین در سده‌های طولانی بحث در مورد مفاهیم بنیادین و اصول اندیشه، از جمله رویکرد اصلی به سوی چیزها، و به سوی آن‌چه موجود است، شکل گرفته است... این همه پیش‌فرضی در مورد شوری یکه جهت دسترسی به دانشی مقتدر و مستقل را در بر داشته که همانند آن را فقط در میان یونانیان می‌توان یافت. این دانش پیش از هرچیز و به طور دائمی پیش‌فرض‌های خود را زیر سئوال می‌برد و از این‌رو اساس آن‌ها را جستجو می‌کند. درگیر شدن در این پرسش‌گری مداوم هم‌چون یگانه طریق انسانی عاری از هر تحریف، برای حفظ چیزها در پایان‌ناپذیری آن‌ها نمایان می‌شود» (ی‌چ:۷۷). در این ستایش هایدگر از روح علمی، نکته‌های فراوانی نهفته‌اند که از چشم ناقدان او پنهان مانده‌اند. هایدگر بر ضرورت پرسش‌گری مداوم تاکید داشت. او نمی‌پذیرفت که این پرسش‌گری ضروری، همواره در کار دانش‌مندان مطرح بوده است. به گمان او علم بنیادی دوگانه داشته است. از یک‌سو اساس آن تجربه‌های عملی بود، و از سوی دیگر، استوار به مبانی متافیزیکی‌ای شکل می‌گرفت. یعنی در پس هر ادعای شناختی علم، طرحی متافیزیکی و برداشتی از هستندگان به جای هستی نهفته بود (ی‌چ:۷۷). مقصود هایدگر از تجربه‌ی عملی فعالیت هرروزه‌ی دانش‌مند در محیط کار اوست که استوارست بر اولویت پژوهش و روش‌مندی. هایدگر می‌پرسد که چگونه علم مدرن از علوم کهن و علوم سده‌های میانه متفاوت است؟ او به سه باور کلی و رایج اشاره می‌کند. یکی این باور که علم مدرن با واقعیت‌ها سروکار دارد، در حالی که علوم کهن و علوم سده‌های میانه با مفاهیم سروکار داشتند. هایدگر در مخالفت با این باور با ذکر مثال‌هایی خاطرنشان می‌کند که از یک‌سو علوم کهن با واقعیت‌ها روبرو بوده‌اند، زیرا همواره با امور قابل مشاهده سروکار داشتند، و از سوی دیگر علم مدرن بارها با پیش‌فرض‌ها، پس با مفاهیم، سروکار داشته است. مبنای

فلسفی کار دانش‌مندان مدرن هرچند متافیزیکی است، اما همواره دریچه‌ای دیگر به سوی مباحثی دیگر را هم به روی آن‌ها گشوده است: «عظمت و برتری علوم طبیعی در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم به این سبب است که تمامی دانش‌مندان فیلسوف بوده‌اند. آن‌ها دانسته بودند که فقط واقعیت‌های ناب وجود ندارند، بل واقعیت تنها به این دلیل واقعیت نامیده می‌شود که در نور مفاهیم بنیادین قرار می‌گیرد، و همواره استوار به این نکته است که آن مفاهیم تا چه حد دور می‌روند... آن‌جا که پژوهش‌های کشف‌کننده و اصیل انجام می‌یابند، وضعیت تفاوتی با وضع پژوهش در سه سده‌ی پیش ندارد... پیشروان فعلی فیزیک اتمی بور، هایزنبرگ درست به همان طریق که به گونه‌ای ژرف فلسفی است، می‌اندیشند، و فقط به این دلیل است که راه‌های تازه‌ای در طرح مسائل می‌گشایند، و مهم‌تر از هرچیز منش پرسش‌گری را بر پا می‌کنند» (ی‌چ:۷۹-۷۸).

دومین برداشت رایج و همگانی این است که علم مدرن تجربی است در حالی که علوم کهن چنین نبوده‌اند (ی‌چ:۷۹). هایدگر در این مورد چندان درنگ نمی‌کند زیرا بطلان چنین حکمی، به سادگی و فقط با توجه به آثار دانش‌مندان کهن قابل اثبات است. کافی است که ما هر یک از آثار ارسطو را که مشهور به نوشته‌های علمی او هستند، بخوانیم تا نادرستی حکم بالا را دریابیم. تجربه با همان قدرتی راهنمای ارسطو بود که بعدها راهنمای گالیله، نیلس بور و هایزنبرگ شد. سومین برداشت رایج و همگانی در باره‌ی تفاوت علوم مدرن و علوم کهن این است که علوم جدید استوار به ریاضیات هستند. این‌جا هایدگر لازم می‌داند که در مورد مفهوم «ریاضیات» درنگ کند. مقصود از ریاضی این نیست که همه چیز هم‌چون اندازه‌گیری و محاسبه، به طور عمده به اعداد وابسته‌اند. بل، ریاضی همان mathémata است، آن چیزی که ما از پیش (قبل از تجربه) می‌دانیم. به همین دلیل، نخست آن را از خود چیزها یا به یاری تجربه به دست

نمی‌آوریم، بل به طریقی خاص آن را هم‌راه با خود داریم. از این‌جا می‌توانیم بفهمیم که چرا به عنوان مثال عدد چیزی در حدّ ریاضیات است (ی‌چ:۸۱). عدد سه را از مشاهده‌ی سه عدد سیب به دست آورده‌ایم، اما این کار فقط وقتی ممکن است که ما تصوری از «سه»، «واحد»، و «رقم» در سرمان داشته باشیم. به این معنا ما چیزی را می‌آموزیم که پیشاپیش آن را در اختیار داشته‌ایم، و فقط آن را مطرح می‌کنیم. گوهر ریاضیات اعداد و کمیّت‌ها نیستند. گوهر آن امر پیشاتجربی است، اساسی که بر پایه‌ی آن خواست‌های شناختی از طبیعت شکل می‌گیرند (رخ:۷۹-۴۹، هز:۴۱۴-۴۱۳). این‌جا هایدگر نخستین قانون نیوتون در فیزیک را بررسی می‌کند، تا نشان دهد که چگونه علوم مدرن متکی بر ریاضیات وجود دارند. این قانون می‌گوید که هرگاه جسمی ساکن باشد و به آن نیرویی وارد نشود، برای همیشه ساکن می‌ماند، و اگر به آن نیرو وارد شود روی خط مستقیم حرکت می‌کند. یعنی اگر بر جسمی هیچ نیرویی وارد نشود اندازه‌ی حرکت جسم ثابت می‌ماند. ما می‌پرسیم که آیا این یک واقعیت است؟ آیا یک امر داده‌شده‌ی قابل آزمون است؟ خیر. زیرا هیچ جا چنان جسمی که به خودش واگذار شود، ساکن بماند و به آن هیچ نیرویی وارد نشود، وجود ندارد. هیچ تجربه‌ای هم نمی‌تواند چنین جسم ناموجودی را در حال حرکت در راستایی یا در حال سکون ببیند. درنتیجه، چیزی از آن درک نخواهد شد. فقط به صورت یک قانون قابل فهم است.

همواره از یک واقعیت می‌توان تاویل‌های متفاوتی ارائه کرد (ی‌چ:۹۲-۸۸). اگر دانش‌مند به گفته‌ی کانت هم‌چون قاضی به سراغ طبیعت هم‌چون شاهد می‌رود، و آن را وادار می‌کند تا به پرسش‌هایش پاسخ دهد، این اقتدار خود را مدیون ریاضیات است. منش عددی، کمّی، قابل اندازه‌گیری و محاسبه‌ای ریاضیات فقط نتیجه‌ی منش پیشاتجربی آن است: «از آن‌جا که اعداد آشکارترین موارد در حق آن‌چه از پیش شناخته شده هستند، اصطلاح mathematische به سرعت منحصر شد به اعداد.

اما گوهر ریاضیات به هیچ‌رو با اعداد تعیین نمی‌شود» (ب:۷۲). گوهر ریاضیات به منش پیشاتجربی آن از یک سو، و به «دقت» به معنای امکان دادن به دانش دقیق و شناخت دقیق از طبیعت از سوی دیگر، باز می‌گردد. منش قدرت‌مند دانایی ریاضی از طبیعت، نتیجه‌ی دقت آن است. فرض این که هرجا از قلمرو واژه‌ها به قلمرو عددها گذر کنیم دقت ما بیشتر خواهد شد، همواره راهنمای علم بوده است. به همین دلیل ریاضیات الگوی سایر علوم مدرن شد. قوانین علمی به الگوی ریاضی نزدیک‌تر شده‌اند. این قوانین تجربه‌های انسانی را چنان نظم داده‌اند که «قاعده‌مند و دقیق» باشند. وسوسه‌ی علم همیشه همین قاعده‌مندی و دقت بود.

۹. بحران علم مدرن

هایدگر در نخستین آثار خود از «بحرانِ علم» (krisis der Wisenschaften) یاد کرد. مقصود او پدیداری بود که ضرورت بازنگری در مفاهیم علوم گوناگون، و نیز فلسفه، را پیش می‌کشد. یکی از نخستین موارد آن در خطابه‌ی مشهور به «گفتار کاسل» درباره‌ی دیلتای، در آوریل ۱۹۲۵ است، و نمونه‌ی دیگر در درس تابستانی همان سال و درس‌های زمستان ۲۶ـ۱۹۲۵. با انتشار متن این درس‌ها در *مجموعه‌ی آثار* (ج ۲۰،۲۱،۲۵)، و نیز با توجه به بند ۳ *هستی و زمان* که در آن هایدگر نوشته علوم بحرانی در مفاهیم بنیادین خود را می‌گذرانند، و علمی باقی می‌ماند که توانایی این رویارویی با بحران را داشته باشد (ز:۲۹)، روشن می‌شود که هایدگر نزدیک پانزده سال پیش از هوسرل از «بحران علم» یاد کرده بود. انتقاد هایدگر از علم‌باوری به نخستین سال‌های کار فکری او بازمی‌گردد، و مفهوم «بحران» را نیز در همان ایام مطرح کرده بود. بحران علم بحرانی است در مبانی «علم کلاسیک». حرکت راستین علوم زمانی شکل می‌گیرد که مفاهیم بنیادینی که علوم استوار به آن‌ها هستند، درگیر یک بازنگری بیش و کم رادیکال شوند، و به نتایجی راه یابند که پیشاپیش هیچ قابل

پیش‌بینی نبودند. درجه و حدّی که یک علم به دست می‌آورد، با این نکته تعیین می‌شود که تا کجا تواناست که بحرانی در مبانی فهم خود را تاب آورد (ت‌ز:۲ب، ه‌ز:۳۰-۲۹، م‌آ-۲۷:۲۶ب). نظریه‌ی همگانی نسبیّت و فیزیک کوانتومی نمونه‌هایی از بحران هستند، و بحران‌ها در فیزیک، زیست‌شناسی، یزدان‌شناسی، و علوم دیگر روی می‌دهند (آ:۱۴۱ب، ه‌ز:۲۹ب). علم «یک رخداد اصیل حقیقت نیست، بل همواره قلمرویی از پیش گشوده از حقیقت را تکامل می‌دهد. از جایی که علمی فراتر از درستی به سوی حقیقت برود، یعنی به ناپوشیدگی بنیادین چیزها نزدیک شود، فلسفه خواهد شد» (ش‌ز:۱۸۷). علم که در موقعیت بحرانی قرار گیرد، به فلسفه نزدیک می‌شود، اما جدا از این نزدیکی باز نخواهد توانست جهان را آن چنان بشناسد که فلسفه می‌شناسد. علم همواره در یک فهم پیشاعلمی از هستندگان کار می‌کند. فلسفه از این جهت با علم تفاوت دارد. پیش‌فرض آن یک فهم پیشاعلمی نیست. سروکارش با «کل» است، و به همین دلیل، همواره امکان دارد که از تفاوت هستی‌شناسانه باخبر شود. یک علم با قلمروی محدودی از هستندگان سروکار دارد. قلمرویی که وسعت آن را نه خود علم بل متافیزیک تعیین می‌کند (ن-۳:۴۲، م‌آ-۲۷:۱۳ب). درنتیجه، این فرض که علم می‌تواند جای فلسفه را بگیرد (فرضی که پوزیتیویست‌ها پیش کشیدند، و پوزیتیویست‌های منطقی در پی اثبات آن بودند) بی‌معناست. هم‌چنین فرض هوسرل (پیش از کتاب ***بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*** او) که فلسفه می‌تواند «علمی» بشود، بی‌معناست. علم و فلسفه دو امر بی‌ارتباط به هم نیستند که میان آن‌ها هیچ ارتباط فکری‌ای وجود نداشته باشد. هنگامی که حتی بر اساس مبانی یک علم، می‌کوشیم تا بنیاد متافیزیکی آن را بشناسیم، یا حدود کارآیی آن را تعیین کنیم، گام به قلمرو سخن فلسفی گذاشته‌ایم (ن-۲:۱۱۲ب). اما باید دانست که گذر از دانایی عملی هرروزه به علم نمی‌تواند الگویی برای تبدیل سخن علمی به سخن فلسفی باشد (ن-۳:۴۳). هایدگر با آن‌چه ما امروز با عنوان

«فلسفه‌ی علم» می‌شناسیم، موافق بود، و با آن‌چه «فلسفه‌ی علمی» نامیده می‌شود، مخالف بود.

هایدگر نه با خردورزی علمی بل با مبنای متافیزیکی علم مدرن مخالف بود. او یکی از ستایش‌گران ورنر هایزنبرگ بود. هر کس که زندگی‌نامه‌ی خودنوشته‌ی این فیزیک‌دان را خوانده باشد با هایدگر هم‌نظر خواهد شد که او گذر از سخن علمی به سخن فلسفی را به خوبی تجربه کرده بود.[1] هایدگر با آن ادعای جزمی و خشک‌اندیشانه‌ای که راه حل دشواری‌های زندگی انسان را آغاز کردن از مبانی علوم تجربی و دقیق می‌داند، مخالف بود. او همپای دقت و توجه‌اش به گشتلِ تکنولوژی، به سامان‌یابی اندیشه‌ی علمی مدرن توجه کرد، و با ادعاهای گزاف دانش‌مندان علم‌باور به مخالفت پرداخت.[2] به گمان هایدگر به سادگی می‌توان وحشی‌گری درونی و تنزل حس را که رشد علوم «استوار به تکنیک مدرن» موجب آن‌ها شده، مشاهده کرد (م‌آ-۲۷:۶۱). فیلسوف اما، به علم نه به خاطر خود علم، بل به خاطر از کف رفتن مساله‌ی هستی که علم هم به سهم خود آن را تشدید کرده است، دقت می‌کند (اس:۹۸). علم مدرن تفاوت‌هایی بنیادین با «آیین‌های علمی سده‌های میانه»، و با «دانایی کهن [یونانی]» دارد، و آن چنان دانایی‌ای نیست که حقیقت بنیادین هر امری را «گرد هم آورد»، و از آن «پاسداری کند»، بل بر اساس برداشت متافیزیکی از حقیقت که قابل کاهش به درستی گزاره است، با ماشینی‌شدن انسان و مناسبات اجتماعی خواناست. دانایی علمی فقط به معنای حقیقی خواندن گزاره‌هاست، و این تفاوت دارد با کشف حقیقت در ناپوشیدگی تام آن. در علم مدرن «حقیقت بیرونی» ذره به ذره کشف می‌شود، و در پیکر گزاره‌ها

---

۱. و. هایزنبرگ، جزء و کل، ترجمه‌ی ح. معصومی همدانی، تهران، ۱۳۶۸.

۲. ب. احمدی، «علم‌باوری و اروپامحوری»، در: ب. احمدی، معمای مدرنیته، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰، صص ۳۰۴-۲۶۲.

بیان می‌شود. این حقیقت در ناپوشیدگی خود دانسته نمی‌شود و هرگز به طور کامل به دست نمی‌آید، فقط با گزاره‌هایی که سرانجام با روح بهره‌وری جهان مدرن خوانا باشند، بیان می‌شود. تخصصی‌شدن که در علم مدرن مساله‌ی حیاتی شده، فقط از منش بازنمایی حاصل می‌شود. هر فراشد علمی در علم مدرن، فقط بر اساس منطق علیّت کار می‌کند. زندگی و تجربه را به روی محاسبه‌گری و دخل و تصرف می‌گشاید. اما زندگی نمی‌تواند از این راه توضیح داده شود.

علم طبیعی که به سرچشمه‌ی آن‌چه خود پیشاپیش ابژه‌اش خوانده، راه نمی‌یابد، نمی‌تواند از منش تاویلی هم در شکل‌گیری‌اش، و هم در بیان نتایج‌اش بگریزد. ادعای زبان دقیق علمی افسانه‌ای بیش نیست. هرچه علم بیشتر منش تکنولوژیک خود را نمایان کند، تفاوت میان علوم اجتماعی و طبیعی برجسته‌تر نمایان می‌شود. علم طبیعی نزدیک به تکامل فنی دانسته می‌شود، و علم اجتماعی بیشتر تنزل یافته، و به قول هایدگر به «روزنامه‌نگاری» همانند می‌شود. مقصود هایدگر از این اصطلاح تاحدودی تحقیرآمیز، «بسته‌بندی اطلاعات و باورها» برای استفاده‌ی سریع و همگانی است. اطلاعاتی که به همان سرعت که بسته‌بندی شده‌اند، از بین خواهند رفت. همین شکل اطلاعات ساختار دانشگاهی امروز را هم تعیین کرده است. دانشگاه‌ها تبدیل به نهادهای عرضه‌ی اطلاعات شده‌اند. علم مدرن در فراموشی کامل هستی، خود را هم‌چون یگانه مسیر کسب اطلاعات معرفی می‌کند. نکته در مورد علوم انسانی هم صادق است :«جامعه‌شناسی با علم واقعی، و با فهم فلسفی از آن، همان رابطه‌ای را دارد که یک کارگر ساختمانی با معمار یا صنعت‌گر دارد» (م‌ب:۲۶۱). ریشه‌ی این بیزاری هایدگر به مخالفت او با هر «علمی» که گسسته و رها از عمل مطرح شود، بازمی‌گردد.

گمان می‌کنم با آن‌چه آمد این نکته روشن شده باشد که هایدگر در صدد اثبات درستی برداشت‌های علمی و فیزیکی یونانی، و نادرستی

علم و فیزیک مدرن برنیامده بود. او در مقابل ادعای دانش مدرن که خود را «علمی»، و دانایی دنیای قدیم و سده‌های میانه را «غیر علمی» اعلام می‌کند، تاکید می‌کرد که ما در واقع با دو گونه علم استوار به دو صورت‌بندی دانایی متفاوت روبروییم. نظریه‌ی آینشتاین می‌تواند درست باشد، اما برای کسی که در شناخت و دقت به تمامی مقدمات فیزیک مدرن با او هم‌راه بوده باشد، و ضرورت گسست از برخی مبانی آن را چون خود او دانسته باشد، و تجربه‌های علمی‌ای را که با مقدمات آغازین علم مدرن پاسخ نگرفته‌اند، دنبال کرده باشد، و سرانجام در اساس و زمینه‌ی بنیادین علم مدرن با این دانش‌مند هم نظر بوده باشد. یعنی درکی همانند او از تعریف‌ها (برای نمونه تعریف از نظریه، جرم، حرکت و غیره)، تجربه‌های علمی، فراشد تعمیم، استقراء، قیاس، و غیره داشته باشد. اگر نظریه‌ی آینشتاین موجب آشکارگی امری و واقعیتی شده باشد، فقط به این دلیل بوده که آشکارگی برای ما در زمینه‌ی تاریخی خاصی معنا گرفته است. زمینه‌ای که هم‌چون تمامی زمینه‌های تاریخی محدود و گشوده به تاویل و ابداع‌های تازه و دگرگونی‌هاست. هر نظریه دربردارنده‌ی گذشته‌ای است که آن را به رشته‌ای از پیش‌داوری‌ها وابسته می‌کند، و در عین حال امکان رویکردهایی تازه را هم فراهم می‌آورد که شاید به آشکارگی‌هایی تازه و روشنایی‌هایی بیشتر منجر شوند. در گفته‌های دانش‌مندان مدرن ادعای خطرناک کلام نهایی را در اختیار داشتن نهفته است. هایدگر با این ادعا سر جنگ دارد. وگرنه هدف او نمی‌توانست این باشد که حق را به دانش‌مندان روزگار باستان بدهد که زمین نمی‌چرخد، یا گردش خون در بدن انسان ممکن نیست. حرف هایدگر، خیلی ساده این است که عناصری فرهنگی برآمده از زندگی و عمل اجتماعی همواره در پس‌زمینه‌ی گزاره‌های علمی نهفته‌اند. چنین است چون همواره شکل خاصی از هستن در جهان وجود دارد، که با خود انواعی از پیکربندی معناها و بی‌معناها، و نوعی نسبت با هستی و نیستی را به هم‌راه دارد،

یعنی مواردی را که تعیین‌کننده‌ی شیوه‌های رویارویی ما با هستندگان هستند. معنایی که ما در هر دوره‌ی تاریخی هستی از هستی در سر داریم تعیین‌کننده‌ی ارتباط ما با هستندگان و درنتیجه شیوه‌های شناخت و بررسی آن‌هاست. به گفته‌ی هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* بدون مکاشفه‌ی آغازینِ نیستی، نه خویشتنی وجود خواهد داشت و نه آزادی‌ای (دم:۱۰۳). می‌توان به این گفته افزود که بدون آن مکاشفه که به هررو تاریخی است، نه جستجوی علمی معنا خواهد داشت، و نه تجربه، و نه نظریه، و درنتیجه نه دستاوردهای باشکوه علمی.

اندیشه به بحران علم، راه را برای فهم تاریخ هستی می‌گشاید. روزگار خردباوری علمی به پایان رسیده است. نشانه‌هایی از ظهور دورانی آشکار می‌شود که در آن امر ناشناخته، و پارسایی اندیشه، و ضرورت تام پرسش‌گری، دوباره جان می‌گیرند (پت:۱۸۱). اما در موقعیت کنونی با این که علوم گوهر خود را نمی‌یابند، باز هر یک از علوم برخی کارهای اساسی را دنبال کرده‌اند، و به نتایج مهمی دست یافته‌اند. حتی مهم‌تر از این: «هرچند علوم به ویژه در تعقیب راه‌های خود و کاربست ابزارشان هرگز نمی‌توانند به سوی گوهر علم پیش روند، باز هر پژوهش‌گر و هر استاد علوم، هر کسی که راهی را در علم دنبال می‌کند، می‌تواند به عنوان موجودی اندیش‌مند، به درجه‌های گوناگون تعمق راه یابد، و می‌تواند تعمق را هوشیار و بیدار کند» (پت:۱۸۲-۱۸۱). چنین تجربه‌ی اندیش‌مندانه‌ای ضروری است. در این حالت، کار فکری به جای ارائه‌ی حکم‌ها و توضیح نکته‌ها تبدیل به پرسش‌گری می‌شود (پت:۱۸۲).

۱۰. علم نمی‌اندیشد

هایدگر راهی طولانی را در اندیشیدن به گوهر دانایی پیمود، و از آن‌جا که اعلام می‌کرد «پدیدارشناسی علم هستی است» بسیار دور شد. از همان دهه‌ی ۱۹۳۰ او دیگر حاضر نشد که از واژه‌ی «علم» درمورد اندیشه‌های

خودش استفاده کند. او این واژه را فقط برای بیان شیوه‌ی اندیشمندی دوران مدرن مناسب خواند. پس از پایان جنگ جهانی دوم، او نه فقط واژه‌ی علم، بل حتی واژه‌ی فلسفه را هم در مورد کار خودش نمی‌پذیرفت. می‌گفت که این اصطلاح‌ها به سنتی ناتوان و درمانده تعلق دارند. از این‌رو، در درس‌های مشهورش در آغاز دهه‌ی ۱۹۵۰ پرسید که «چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟». مساله‌اش مهم‌تر از هرچیز اندیشه شد، و نه علم یا حتی فلسفه. در همین درس‌ها او تفاوت میان علم با اندیشه را پیش کشید، و با قاطعیت اعلام کرد که «واقعیت این است که آن‌چه تاکنون گفته شده است، و هر آن‌چه از پس آن مطرح خواهد شد، هیچ ارتباطی به دانش علمی ندارند، و نکته به ویژه جایی که با اندیشه سروکار بیابیم، بهتر دانسته خواهد شد. این وضعیت ریشه در این واقعیت دارد که علم نمی‌اندیشد، و نمی‌تواند که بیاندیشد» (چ:۸-۷). این عبارت آخر بسیار مشهور شده است. هم در آن درس‌ها نکته‌ای مرکزی را پیش می‌کشید، و هم در سال‌های بعد به شکل‌های مختلف در آثار هایدگر تکرار شد.

هایدگر تاکید داشت که شکاف میان علوم و اندیشه ورطه‌ای است که نمی‌توان از آن گذشت. او می‌گفت که این‌جا هیچ پلی وجود ندارد، و فقط می‌توان جهید. اما آیا این جهش ما را به جایی می‌رساند؟ هرگاه کسانی که کار علمی می‌کنند با خود بیاندیشند که امر ناشناخته و شگفت‌آور دراندیشیدن چیست، متوجه خواهند شد که درکار علمی خود اندیشمند نبوده‌اند. با وجود این اگر به طور جدی در کار خود تعمق کنند، متوجه این نکته هم خواهند شد که در مسیر کار علمی نیز امکان تعمق ژرف فراهم می‌آید. کلام هایدگر که «علم نمی‌اندیشد» ناظر به علمی است که خود را کلام نهایی در فراشد دانایی، و دارنده‌ی مطلق حقیقت، بداند. گفته‌ی هایدگر بیشتر هشداری است به دانشمندان که روش‌های علمی کار خودشان را که به نتایجی هم منجر شده‌اند، در مورد فعالیت اندیشگرانه

به کار نبرند. اندیشیدن از راهی دیگر ممکن می‌شود، و نکته این‌جاست که به هیچ‌رو نسبت به علم بی‌تفاوت نیست، و به کار روشن کردن گوهر علم نیز می‌آید. از سوی دیگر، هایدگر بر این واقعیت پافشاری داشت که علوم از فلسفه جدا شده‌اند، و به راه خویش رفته‌اند، و دیگر نخواهند توانست که از راه رفته بازگردند. تنها اندیشیدن است که می‌تواند آن‌ها را، در جایی که هستند، بازیابد. تمام خطابه‌ها و سرودهایی که در ستایش علم سروده می‌شوند، نمی‌توانند کاری را به علم نسبت دهند که از عهده‌ی انجام آن برنمی‌آید. اما از راه اندیشیدن می‌توان حتی در مسیر علوم نیز نشانه‌هایی از تفکر را بر جا نهاد (چ:۳۳-۳۲).

ما با دو راه متفاوت روبروییم. یکی راه اندیشه، و دیگری راه محاسبه‌گری. اوّلی کار اندیشه‌گری است، و دومی کار علم است. در راه دوم حتی اگر هنوز ما با اعداد و ارقام هم سروکار نداشته باشیم، رویکردی محاسبه‌گرانه به جهان داریم. یعنی در اصل، فقط «حساب می‌کنیم»، و هیچ نمی‌اندیشیم. همه چیز را به امور کمّی کاهش می‌دهیم. هایدگر نوشته که چون انسان مدرن نمی‌اندیشد تصوری هم از بحرانی که گرفتار آن شده ندارد: «[امروز] کسی احساس نمی‌کند که بحرانی وجود دارد. و خود این وضعیّت یعنی بحران» (م‌ف:۱۵۸). اما اندیشه‌ی تعمقی به چیزها چنان که هستند توجه دارد. هر کس می‌تواند در این راه گام نهد زیرا انسان می‌اندیشد، و هستنده‌ای است که تعمق می‌کند (چ:۴۷). این اندیشه به طور عمدی یا خود خواسته آغاز نمی‌شود، و تلاش و کوشش زیادی می‌طلبد، اما آغاز آن یک جانبه نیست. این نکته‌ی مهم و اصلی‌ای است که علم مدرن به آن بی‌توجه است. با فراموش کردن موقعیت تاریخی خود درواقع منکر تاریخ می‌شود. وضعیت کنونی خود را وضعیت عالی برای شناسایی کامل بیان می‌کند. زندگی در روزگار انقلاب‌های پیاپی تکنولوژیک، این خطر را در بر دارد که علم محاسبه‌گرانه یگانه راه و روش اندیشه دانسته شود. خطر پس از مرگ هایدگر با رشد نظام انفورماتیک و

گسترش کار با رایانه‌ها، بیشتر هم شده است. این خطری بزرگ است زیرا نیروی خاص هستن انسان که اندیش‌مندی تعمقی است کنار گذاشته می‌شود.

هایدگر می‌گفت که مساله‌ی مهم، ضرورت زنده نگه داشتن اندیشه‌ی تعمقی است (چ:۵۶). ما از راه رها کردن چیزها چنان که هستند، یعنی از راه وارستگی موفق به انجام این امر مهم می‌شویم که اندیشه‌ی تعمقی را زنده نگه داریم. وارستگی ما یعنی رها کردن چیزها به حال خود، به معنای گسست از جهان تکنولوژیک نیست. ما به این جهان هم آری و هم نه می‌گوییم. اجازه نمی‌دهیم که زندگی تکنولوژیک بر ما حاکم شود، و تمام فکر، و هر سطح زندگی ما را در بر گیرد. ما به روی رازی گشوده می‌مانیم که می‌تواند «معنای پنهان تکنولوژی» را هم بر ما آشکار کند (چ:۵۵-۵۴). این بدیلی است در برابر سلطه‌ی امروزی تکنولوژی. وارستگی از چیزها و گشایش به رازها به یک‌دیگر متعلق‌اند، و برای ما، امکان اقامت‌گزیدن در جهان را به راهی متفاوت فراهم می‌آورند. به ما وعده‌ی بنیادی تازه را می‌دهند که ما به یاری آن جهان تکنولوژیک را تاب می‌آوریم (چ:۵۵). گوهر علم مدرن، گوهر تکنولوژی و گوهر دوران مدرن فقط اموری انسانی و صرفاً وابسته به انسان نیستند. آن‌ها به امری دیگر هم تکیه دارند. به آشکارگی تقدیر هستی در تاریخ اندیشه‌ی غربی. چنین می‌نماید که هایدگر بحث از علم را بدون اشاره به گوهر تکنولوژی و گشتل ناکامل می‌یافت، و بارها از «تقدیر تکنولوژی» با تاکید مکرر بر واژه‌ی تقدیر یاد می‌کرد. آشکارا، منظور او فراتر رفتن تکنولوژی از خواست‌ها، اراده، نیاز، و برنامه‌ریزی انسانی بود. از نظر هایدگر تقدیر تکنولوژی به گونه‌ای از آشکارگی هستی وابسته است. ما گوهر و بنیاد تاریخ را در حد تقدیر درک می‌کنیم. تقدیر هم‌چون فراهم آوردن، یعنی در حد ابداع، آشکار یا مطرح می‌شود. تقدیر آشکارگی درست به همین معنا بر انسان حاکم است. در این مورد انسان از خود اراده‌ای ندارد و چون آزادی به گمان

هایدگر استقلال تام از اراده است، در این مورد انسان آزاد است. اما آزادی در شنیدن (ein Hörenden) است و نه در اطاعت کردن (ein Höriger). آشکارگی هستی به ما امکان شنیدن آوای هستی را می‌دهد.

کتاب سوم

امر سیاسی و آزادی

فصل ۱۲

هایدگر و نازیسم

۱. «سایه‌ای روی اندیشه»

هایدگر در سال ۱۹۵۴ نوشت: «آن کس که اندیشه‌های بزرگ دارد، باید خطاهای بزرگ مرتکب شود».[1] او نوشت «باید» (muss) و نه این که «ممکن است»، یا «شاید». چرا از نظر هایدگر درافتادن به خطا برای اندیش‌مند بزرگ ناگزیر و جبری است؟ آیا به این دلیل که خود او در بررسی تمامی سنت هستی‌شناسی فلسفی، به هر اندیش‌مند بزرگی که برمی‌خورد اشتباه‌های او را هم می‌دید، و برجسته می‌کرد؟ اکنون می‌پرسم که آیا این نکته در مورد خود او صادق است یا نه؟ این‌جا به مورد مشهوری می‌پردازم که هم خودش از آن به عنوان «اشتباه بزرگ من» و حتی «حماقت بزرگ من» یاد کرده، و هم کسی نیست که آن را جز جهالتی بزرگ بداند، مگر این که با نظریات سیاسی او در سال‌های عضویت او در حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان هم‌راه باشد. می‌پرسم که آیا کسی که در «پیام به دانش‌جویان آلمانی» در ۳ نوامبر ۱۹۳۳ گفته

---

1. M. Heiddeger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen, Neske, 1954, p.17.

بود: «فقط پیشواست که به تنهایی اکنون و آینده‌ی واقعیت آلمان و قانون آن است» (آس:۱۱۸)،[1] سال‌ها بعد با اعلام این که در کار اندیشه‌های بزرگ اشتباه‌های بزرگ ناگزیرند، فقط در صدد توجیه گفته‌ها و کارهای خویش برنیامده است؟

روزنامه‌نگاران نشریه‌ی «اشپیگل» در مارس ۱۹۶۶ گفت‌وگوی خود با هایدگر را که بنا به خواست هایدگر، پس از مرگ او، یعنی ده سال بعد، منتشر شد چنین آغاز کردند: «آقای پروفسور هایدگر، ما می‌بینیم که سایه‌ی بزرگی روی کار فلسفی شما افتاده است، و دلیل آن هم رخدادهایی در زندگی شماست که با وجود این که چندان به درازا نکشیدند، هرگز به راستی روشن نشده‌اند» (آس:۲۴۱). هایدگر در سی سال آخر زندگی‌اش با سرسختی تمام از هرگونه بحث و ارائه‌ی هر توضیحی درباره‌ی این «سایه‌ی بزرگ»، یعنی همکاری‌اش با حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلر، و دلبستگی‌اش به «جنبش» و سیاست‌های هیتلر و نازی‌ها خودداری کرد. جز مواردی معدود در این باره حرفی نزد، و گفت‌وگویش با «اشپیگل» یک اتفاق استثنایی بود. تازه در این مورد هم عهد گرفته بود که متن گفت‌وگو تا او زنده است منتشر نشود. او اعتراضی به کاربرد واژه‌ی «سایه» نکرد. روزنامه‌نگار جوان شاید آگاهانه با استعاره‌ی محبوب فیلسوف بازی کرده بود. روشنی و سایه ما را به درس‌های آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ درباره‌ی گوهر حقیقت بازمی‌گردانند. به دلیل کدام منبع نورِ حقیقت این سایه روی اندیشه‌ی هایدگر افتاده بود؟ سایه ناشی از چه مانعی میان منبع روشنی و اندیشه بود؟ خبر از کدام پوشیدگی و پنهانی می‌داد؟ مقصود روزنامه‌نگار روشن است. سایه،

---

۱. گفته‌ی هایدگر در *Freiburger Studentenzeitung 5,1,(1933)* آمده، و در کتاب هوگو اُت نیز نقل شده است. به درستی روشن نیست که چرا هایدگر زیر واژه‌ی «است» خط تاکید کشیده است.

سایه‌ی نازیسم است. اما کدام نور این سایه را ساخته است؟ آیا می‌توان پاسخ داد: مدرنیته؟

برای توضیح این نکته که چگونه نازیسم مانعی میان حقیقت و اندیشه‌ی سیاسی هایدگر بوده، ما نمی‌توانیم از خود هایدگر یاری بگیریم. او به دلایلی مرموز در این مورد خاموش مانده بود، و مایل نبود سرنخی به دست دهد. آیا هنوز دلبسته‌ی «جنبش» بود و نمی‌خواست علیه آن چیزی بگوید؟ آیا شرمنده بود؟ آیا بحث را بی‌فایده می‌دانست؟ از آن‌جا که در چند مورد انگشت‌شمار که او سکوت خود را شکست، از «اشتباه جبران‌ناپذیر»، و حتی از «حماقت بزرگ زندگی من» یاد کرد، می‌توان گفت که به‌هرزو فاصله‌ای میان خود و مبنای سیاسی نازیسم احساس می‌کرد. اما هرگز به طور علنی از اقدام آشکارش در حمایت از نازی‌ها، و از عضویت‌اش در آن حزب، و از خدمت‌گذاری‌اش به رژیم هیتلر، و آن همه تبلیغ سیاسی که برای آن دستگاه مستبد و جنگ‌افروز، و آن ایدئولوژی ارتجاعی و نژادپرست کرده بود، یادی نکرد، و از قربانیان نظام هیتلری، و بازمانده‌های اردوگاه‌های آدم‌سوزی، پوزشی نخواست. در نخستین سال پس از سقوط نازی‌ها به شاگرد قدیم‌اش هربرت مارکوزه که چپ‌گرایی‌اش را پنهان نمی‌کرد، نوشت که مایل نیست در هم‌سرایی ضد نازی که فرصت‌طلبانه شکل گرفته است، شرکت کند. به راستی هم در آن روزها انبوهی از خادمان و جیره‌خواران نازی در بدگویی به آن رژیمِ نابودشده با هم رقابت می‌کردند. شاید هایدگر می‌خواست موضع یکه‌ای در برابر نازیسم داشته باشد، اما چرا زمانی که حیثیت خود را در گرو دفاع از رژیمی سرکوب‌گر گذاشته بود، و از خاک، خون، ملت، و پیشوا حرف می‌زد، وسوسه‌ی اتخاذ موضعی یکه نداشت، و با اوباش نازی هم‌آوا شده بود؟

در سال‌های اخیر در مورد اندیشه‌ی سیاسی هایدگر، و وابستگی‌اش به نازی‌ها منابع مهمی منتشر شده است، و مباحث دامنه‌داری میان

موافقان و مخالفان او در گرفته است. بایگانی اسناد و نامه‌های هایدگر (هرچند نه هنوز به طور کامل) گشوده شده، و این تاحدودی به ژرف‌تر شدن بحث کمک کرده است. بسیاری از نوشته‌ها و کتاب‌های منتشرناشده‌ی هایدگر نیز چاپ، و به زبان‌های گوناگون ترجمه شده‌اند، و به ویژه انتشار *ادای سهمی به فلسفه* روشن‌گر نکته‌های مهمی بوده است. ما چشم‌انتظار درس‌های تابستان ۱۹۳۳ یعنی «مساله‌های بنیادین فلسفه» هستیم که شاید در آن نکته‌هایی نظری و فلسفی درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی هایدگر روشن شود. همپای گسترش نفوذ اندیشه‌ی هایدگر، و رشد تاثیر او بر فیلسوفان اروپای قاره‌ای، و حتی بر فیلسوفان انگلوساکسون که پیش‌تر به او بی‌اعتنا بودند (برای نمونه راسل در تاریخ فلسفه‌ی مردم‌پسند و نه چندان باارزش خود حتی نام او را هم نیاورده بود، و کارناپ گفته‌های او را «مهمل» معرفی می‌کرد)، و مهم‌تر پس از انتشار کتاب ویکتور فاریاس با عنوان *هایدگر و نازیسم*، و انتشار زندگی‌نامه‌ی معتبری نوشته‌ی هوگو اُت با عنوان *مارتین هایدگر: یک زندگی سیاسی*، که نکته‌هایی تازه در مورد وابستگی او به جنبش نازی را مطرح کرد، بحث مفصلی در باره‌ی هایدگر و سیاست، و به طور خاص درباره‌ی رابطه‌اش با نازی‌ها درگرفت.[1] این بحث به نگارش انبوهی کتاب، مقاله، و رساله‌ی دانشگاهی منجر شد. شماری از اندیش‌مندان نامدار دوران (چون دریدا، لیوتار، لویناس، واتیمو، هابرماس، بوردیو و لاکولابارت) در این بحث درگیر شدند، و هنوز هم بحث ادامه دارد، هرچند از شدت آن کاسته شده است.

کتاب *هایدگر و نازیسم* فاریاس معتبر نیست. از نظر فلسفی و تاریخی

1. V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, trans. M. Benarroch and J.-B. Grasset, Paris, 1987.

H. Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, trans. A. Blunden, London, 1994.

بـاارزش نیست، و لغزش‌هـای فراوانی در آن یافتنی است. شِمای اصلی آن ساده‌گرایانه است. برخی از مدارک و اسنادش نامعتبر و نادقیق‌اند، و آشکـارا مغرضانه و بدخـواهانه نـوشته شده است. با وجود این، انتشار این کتاب به بحث جدی فلسفی‌ای دامن زد، و موجب شد که بسیاری دوباره به آن سایه‌ای که روی اندیشه‌ی هایدگـر افتـاده، به طور جدی توجه کنند. کتاب در عین‌حال، نابسندگی دفاع هواداران سرسخت هایدگر را نشان داد. دیگـر به آسانی نمی‌شد ادعا کرد که کوچک‌ترین ارتباطی میان گزینش سیاسی هایدگر در ۱۹۳۳، و مبانی سیاسی فکر او وجود ندارد. «خطابه‌ی ریاست» در ۱۹۳۳، و دفاعیه‌ی هایدگر از عقایدش در ۱۹۴۵، که به صورت کامـل و دقیـق در ۱۹۸۳ منتشـر شدند، منش فلسفی بحث در مورد اندیشه‌ی سیاسی او را عوض کردند. انتشار کتاب هوگـو اُت که بـارها بهتـر و دقیق‌تر از کتاب فاریاس است، اینْ ادعای هواداران هایدگر را که «مساله چندان مهم نبود» رد کرد. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که هایدگر از آن همه جنایت بی‌خبر بوده است. ادعایی که سال‌ها هواداران هایدگر برای پنهان کـردن ژرفـای همکاری او با نازی‌ها به آن متوسل می‌شدند، بی آن که دریابند که با این کار فقط از او یک احمق تمام عیار می‌سازند.

فیلسوف همیشه جوان و نوآور، اندیش‌مند شجاعی که تمامی تاریخ متافیزیک، و به ویژه متافیزیک مدرن دکارتی را به مبارزه طلبید، کسی که حتی پدیدارشناسی هوسرل هم در برابر تازگی اندیشه‌اش کهنه و قدیمی می‌نمود، به سان دوریان‌گری تصویری را در پستوی خانه‌اش پنهان کرده بود. چهره‌ی کریه بدکاری که با جانیان هم‌راه شده بود. آیا «پادشاه پنهان قلمرو اندیشه» که هانا آرنت آزادی‌خواه او را می‌ستود، دانای شریری بود که جنایت‌ها را می‌دید و از آن‌ها دفاع می‌کرد؟ اما شباهت هر تصویری به اصل خود استوار به تاویل‌هایی است. نه فقط پیروان هرمنوتیک، بل همه‌ی نشانه‌شناسان نیز می‌پذیرند که شباهت مفهوم دقیق و متعیَّنی

نیست. ما صاحب چشم خدا نیستیم که زندگی بیرونی و درونی کسی را نظاره کنیم. داوری هر کدام از ما استوار به پیش‌فهم‌های آشکار و نهان، دانسته و نادانسته‌ی ماست. هر تصوری که از آن چهره‌ی دوریان گری ترسیم کنیم، در خدمت چشم‌اندازی، و در راستای خواست‌ها و هدف‌هایی است. با توجه به واقعیت‌های بالاست که وقتی می‌کوشم تا به یاری متن‌های موجود نشان دهم که هایدگر چرا و چگونه به نازی‌ها خدمت کرد و تا کجا پیش رفت، ادعای عینی‌گرایی مطلق نمی‌کنم، اما وظیفه‌ی اخلاقی خود می‌دانم که بکوشم تا جدا از دلبستگی‌ام به اندیشه‌ی او، نقش وکیل مدافع او را به عهده نگیرم. از ایفای نقش قاضی و داور هم، مثل همیشه، سر باز می‌زنم. فقط مایلم درباره‌ی آن سایه بیشتر بیاندیشم. مساله‌ام از این شگفتی آغاز می‌شود که چگونه یکی از برجسته‌ترین اندیش‌مندان روزگار ما، هم‌چون یک مبلّغ مزدور ظاهر شد؟ چگونه فیلسوفی بزرگ، خود را تا حد انسانی کوچک تنزل داد؟ چگونه کسی که در ۱۹۳۳ می‌نوشت: «از کار دولت [نازی‌ها] هیچ خطری زاده نمی‌شود، خطر فقط ناشی از بی‌تفاوتی در برابر این دولت و یا از مقاومت در برابر آن زاده می‌شود»،[۱] بیست سال بعد اعلام کرد: «پرسش پارسایی اندیشه است»؟ باورکردنی نیست که این دو از یک مفهوم آزادی یاد کرده باشند. نکته این‌جاست که باخبری ما از ژرفای خدمت‌گذاری هایدگر به رژیم هیتلری چه تاثیری بر تاویل ما از نوشته‌های او دارد؟ حتی بیش از این، توجه به رسوایی هایدگر ما را در مورد گفته‌ی شیطنت‌آمیز آریستوفان به فکر می‌برد: «فیلسوف اگر با سیاست کاری داشته باشد، فقط برای خطرناک‌تر کردن آن است».[۲]

---

1. M. Heidegger, "Textes politiques 1933-34", trans. N. Parfait, *Le Débat*, 48, 1992, p.191.

۲. بحثی نظری درباره‌ی رابطه‌ی فیلسوفان و سیاست در: ب. احمدی، «فیلسوف و سیاست‌مدار»، در: *معمای مدرنیته*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰، صص ۳۶۱-۳۳۰.

۲. فیلسوف در چاه

تراکیا در جهان باستان منطقه‌ای بود در شرق شبه‌جزیره‌ی بالکان، که بیشتر یونانیان و گاه ایرانیان بر آن سلطه می‌یافتند، و مردمانش را به بردگی می‌بردند. افلاطون در مکالمه‌ی **ته‌ئه‌تتوس** حکایتی در مورد یک دختر تراکی که به کنیزی در یونان می‌زیست نقل کرده: «گمان می‌کنم شنیده باشی که طالس هنگامی که غرق تماشای ستارگان بود، در چاه افتاد و دختری تراکی ریشخندش کرد و گفت: این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمان واقف شود در حالی که از زیر پای خود بی‌خبر است. با این سخن هنوز مردمان فیلسوفان را ریشخند می‌کنند».[1] حکایت در سده‌های میانه به شکل‌های مختلف نقل می‌شد، و روایتی از آن در **گلستان** سعدی هم آمده است: «منجمی به خانه درآمد، مردی بیگانه دید با زن او نشسته. دشنام داد و سقط. صاحبدلی بر آن واقف شد، گفت: تو بر اوج فلک چه دانی که چیست / که ندانی که در سرای تو کیست؟».[2] در حالی که در روایت سعدی ناقد «صاحبدل» خوانده شده، در حکایت افلاطون دختر تراکی به سختی محکوم شده است: «تئودوروس گرامی، مردمان فیلسوف را استهزاء می‌کنند و بر او می‌خندند... ولی اگر او یک بار دست یکی از مدعیان خود را بگیرد و به مقام والای خود برکشد، و رشته سخن را از اینکه «آیا من به تو ظلم می‌کنم یا تو به من» به بررسی خود عدل و خود ظلم بکشاند، و به این که عدل فی‌نفسه چیست و ظلم فی‌نفسه کدام است و این دو چه فرقی با یکدیگر دارند... مدعی کوتاه‌بین با همهٔ مهارتی که در موشکافی و زبان‌آوری دارد ناگزیر می‌شود که دربارهٔ این گونه مطالب حساب پس بدهد، این بار نوبت تشویش و درماندگی وی فرا می‌رسد که

---

۱. افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۴۱۰.
۲. مصلح‌الدین سعدی، *گلستان سعدی*، تصحیح غ. یوسفی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۳۱.

چون توانایی ایستادن در مقام بلند فیلسوف را ندارد در آن بالا معلق می‌ماند و سرش به دوار می‌افتد و چون بدین گونه بحثها خو نگرفته است زبانش می‌گیرد و مانند بنده‌ای بیگانه به دشواری سخن می‌گوید و مایه ریشخند می‌گردد، ولی ریشخندکننده او دختران تراکی یا مردمان نادان و بیخبر نیستند زیرا اینان به حال او آگاه نمی‌گردند، بلکه آزادمردانی هستند که هرگز یوغ بندگی به‌گردن نداشته و از کودکی با آزادی و وارستگی ببار آمده‌اند».[1] فیلسوف «آزادمرد» مساله‌ی ناچیزی چون «من به تو ظلم می‌کنم یا تو به من؟» را در برابر مساله‌ای چون عدل فی‌نفسه و ظلم فی‌نفسه قابل بحث نمی‌داند، و امثال دختر تراکی را «نادان و بی‌خبر» می‌خواند، و از «مقام بالا»ی خود پایین نمی‌آید، و به عنوان شهروند آزاد آتنی می‌نازد که «هرگز یوغ بردگی به‌گردن نداشته و از کودکی با آزادی و وارستگی به بار آمده است». او بیانگر دوران است. تاریخ را او می‌نویسد و فلسفه را او می‌آفریند. با وجود این، ریشخند دختر برده‌ی تراکی هنوز پابرجاست، هرچند این دختر نویسنده‌ی تاریخ نیست و با فلسفه آشنایی ندارد. اما آوای خنده‌اش انکار مشروعیت دوران است. او هم‌چنان حق دارد که به پنداربافانی که واقعیت پیش پای خود و مخاطرات عملی و راستین را نمی‌بینند، اما در خیال خویش کاشف اسرارند، بخندد.

هانا آرنت در مقاله‌ای که به مناسبت هشتادمین سالگرد تولد هایدگر نوشته حکایت دختر تراکی را با نیشخندی همانند دخترک نقل کرد.[2] او می‌خواست نشان دهد که استاد و معشوق قدیم‌اش هرچند سخت دل‌مشغول آوای هستی و حقیقت بنیادین هستی بود، چاه بزرگی را پیش پای خود ندید، و در ۱۹۳۳ در مقام رییس دانشگاه فرایبورگ، با سر به

---

۱. *افلاطون*، پیشین، صص ۱۴۱۲-۱۴۱۱.

2. H. Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", in: M. Murray ed, *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978, pp.293-304.

اعماق آن سقوط کرد. فلسفه همین خنده‌ی شیطنت‌آمیز دختر تراکی است، و نه کار فلسفی طالس که به قول ارسطو در کتاب **سیاست** به حکم دانش هواشناسی خویش به تجارت زیتون روی آورد و «ثروتی هنگفت به دست آورد و نشان داده بود که توانگر شدن برای فیلسوفان آسان است ولی در شان ایشان نیست»،[1] و او افلاطون‌وار کاری به این نداشت که چه کسی به چه کسی ظلم می‌کند. هگل که وظیفه‌ی دفاع از طالس را به عهده گرفته بود، در تاریخ فلسفه‌اش به حکایت طالس و دختر تراکی که رسید اعلام کرد که آن کنیز ارزش مسائل والای فلسفی را درک نمی‌کرد، و این را هم نمی‌فهمید که شناخت آن‌چه در آسمان‌ها می‌گذرد ارزش خطر کردن و افتادن به چاه را دارد.[2] اما خنده‌ی دختر تراکی نه دشمنی با دانستن و فلسفه بود، و نه کوششی در اثبات بی‌ارزش بودن آن‌ها محسوب می‌شد. خیلی ساده، دیدن به راه و روشی تازه بود. هانا آرنت با طنز و نیش آشکاری که پنهان نمی‌ماند به بزرگترین ذهن فلسفی دوران می‌گوید که می‌شد جور دیگری هم دنیا را دید، و به چاه نیفتاد. افلاطون آزادمرد در خدمت شاه سیراکیوز درآمد و هایدگر به خدمت هیتلر. می‌شد دختر تراکی خندید. از قضا خود هایدگر هم در **یک چیز چیست؟** به حکایت طالس و دختر تراکی اشاره کرده است (ی‌چ:۱۵-۱۴). او نیز به شیوه‌ی افلاطون و هگل می‌گوید که هرگاه ما بپرسیم «یک چیز چیست؟» پرسشی فلسفی را پیش کشیده‌ایم. شاید «بردگان» به چنین پرسشی بخندند، اما فلسفه می‌تواند در مسیر پیشرفت خود با مخاطراتی چون چاه طالس روبرو شود. هایدگر می‌توانست در این سرود ستایش فلسفه در ژرفای چاه نیز به چیزها بیاندیشد (و به خوبی ثابت کرد که قادر به چنین کاری

---

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۳۱.

2. G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Halden, London, 1968, vol.1, p.172.

هست)، اما هنوز پرسش بردگان با ریشخند رندانه‌ی آنان (برآمده از ژرفای نگاهی زنانه) به جای خود باقی است: آیا افتادن به چاه در ۱۹۳۳ امری ناگزیر بود؟

۳. هایدگرِ نازی

این که هایدگر نازی بود و از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ عضو حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلر باقی ماند، و چهارده ماه به گونه‌ای آشکار در مقام ریاست دانشگاه فرایبورگ مبلّغ سیاست‌ها و مواضع ضد دمکراتیک آن حزب بود، نکته‌ای است که دیگر حتی متعصب‌ترین هواداران او نیز نمی‌توانند انکارش کنند. مسوولیت اخلاقی و سیاسی چنین گزینشی، و این که حتی پس از سقوط نازیسم نیز هایدگر در مورد تعهدهای خویش به حزب و دولت هیتلری سکوت کرد، و به ندرت کلامی در محکوم کردن آن بر زبان آورد، نمی‌تواند، و نباید، امری شخصی محسوب شود. برعکس، با توجه به این واقعیت که هایدگر پس از انتشار ***هستی و زمان*** یکی از مشهورترین و بانفوذترین فیلسوفان دوران خویش بود، ما باید به طور جدی به عقاید و عمل سیاسی او بیاندیشیم، وکار را به محکوم کردن لفظی خلاصه نکنیم. گفتن این که هایدگر «فقط» یک سال و نیم با آن رژیم همکاری داشت، و بعد خانه‌نشین شد، نه راست است و نه اگر راست می‌بود مساله را حل می‌کرد. زیرا مساله بر سر مدت زمان همکاری نیست، بل بر سر گزینش سیاسی است، و ژرفای هم‌راهی و هم‌سان‌گری با چنان رژیم فاسد و سرکوب‌گری. گفتن این که هایدگر هرگز با بنیاد نژادپرستانه‌ی ایدئولوژی نازی هم‌راه نبود، و در دفاع از آن ننوشت، نیز مساله را حل نمی‌کند. در همان سالی که او رییس دانشگاه فرایبورگ بود، و آغاز آن ریاست حدود سه ماه پس از به قدرت رسیدن هیتلر بود، دستگیری دانش‌جویان یهودی آغاز شده بود، و حقوق ابتدایی یهودیان زیر سئوال رفته بود. حتی اگر راست باشد که هایدگر کلمه‌ای در دفاع از

نژادپرستی نگفت و ننوشت، (در یک مورد اطمینان داریم که او از اخراج ادوارد بومگارتن از نظام دانشگاهی آلمان سخت دفاع کرده بود،[۱] موارد دیگری از مواضع ضد یهودی او نیز در مجلد ۱۶ ***مجموعه‌ی آثار*** یافتنی است، هرچند در این مجلد، آشکارا، تمامی اسناد هایدگر در سال ۱۹۳۳ منتشر نشده، و چند سند چاپ‌شده هم ناقص هستند)، این نکته یقین است که او به طور علنی کلمه‌ای هم در مخالفت با ایدئولوژی نژادپرستی نازی‌ها بر زبان و قلم نیاورد. او در درس‌های **نیچه** به زبانی فلسفی و بسیار کلی علیه «زیست‌شناسی‌باوری» بحث کرد، اما باید انصاف داشت و پذیرفت که خود این بحث در آلمان نازی خالی از خطر نبود (ن.۳:۴۷-۳۹، ۱۱۰-۱۰۱).

گفتن این که هایدگر از ترس کمونیسم و استالینیسم و از سر نفرت به «آمریکازدگی» و لیبرالیسم، با نازی‌ها هم‌راه شد، نیز مساله‌ای را حل نمی‌کند، زیرا کسی برای اعلام بیزاری از پلیدی‌ها و بدکاری‌های دشمنان خویش به دامان جنایت‌کارانی که تمام آن بدی‌ها را یک‌جا دارند، و آشکارا به آن‌ها مباهات هم می‌کنند، پناه نمی‌برد. نازی‌ها در همان ایامی که هایدگر به طور علنی و رسمی از آنان دفاع می‌کرد، به دستگیری کمونیست‌ها، دمکرات‌ها، لیبرال‌ها و نه فقط مخالفان خود، بل افراد بی‌طرف هم پرداخته بودند، و نمونه‌هایی بی‌سابقه از خشونت و کشتار را به نمایش گذاشته بودند. گفتن این که هایدگر از این موارد بی‌خبر بود، بیشتر به یک شوخی چندش‌آور همانند است. گفتن این که در ۱۹۳۳ نازی‌ها هنوز دست به جنایت‌های وسیع نزده بودند، و درنده‌خویی خود را نمایان نکرده بودند، و کسی از برنامه‌های آینده‌ی آنان برای ساختن

---

۱. بنگرید به گفتگو با بومگارتن در:

D. Luban, "A Conversation about Heidegger with Eduard Baumgarten", in: B. Lang, *Heidegger's Silence*, Cornell University Press, 1996, pp.101-113.

اردوگاه‌ها، و سازمان دادن کشتارها و سرکوب‌ها خبر نداشت (حتی شش سال بعد هنوز بسیاری از سیاست‌مداران آمریکایی معتقد بودند که در این مورد اغراق‌های زیادی گفته شده است!)، باز مساله‌ای را حل نمی‌کند. اگر بی‌خبری از برنامه‌های آینده‌ی هیتلر (برنامه‌ها و نقشه‌هایی که با یک بار خواندن *نبرد من* روشن می‌شدند) برای شخص عادی‌ای از مردم کوچه و بازار، توجیه‌پذیر باشد (هرچند به هیچ‌رو از بار مسوولیت‌های رای دادن به نازی‌ها در انتخابات نمی‌کاهد)، چگونه می‌توان از فیلسوفی که اندیشیدن را رسالت سرآمدان فکر فلسفی دانسته بود، و همواره از باخبری خویش دم زده بود، و بر اساس آن به فعالیت سیاسی روی آورده بود، چنین توجیهی را پذیرفت؟ هایدگر یکی از افراد متعلق به اکثریت خاموش نبود، بل خود از همکاران رژیم بود. کسی که در مقام ریاست دانشگاه بزرگ و مشهور فرایبورگ به دانش‌جویان توصیه می‌کرد که فکر کردن را به پیشوا بسپارند، و خود فقط آماده‌ی دفاع از خاک میهن باشند. به گمان من هرگونه کوشش برای توجیه همکاری هایدگر با نازی‌ها کاری است از نظر اخلاقی زشت و زیان‌آور. تنها کسی می‌تواند به هر شکل و بهانه‌ای کار هایدگر را توجیه کند که خود تا حدی و به شکلی، دست‌کم از جنبه‌هایی، با آن ایدئولوژی فاشیستی هم‌راهی داشته باشد، خواه این را اعلام کند، یا پنهان‌اش کند.

۴. «اشتباه» فیلسوفان

آیا اعتراف به ارتکاب اشتباه و کارهای احمقانه (آن هم در حد اشاره و نه نتیجه‌ی بحثی تحلیلی)، از بار مسوولیت هایدگر می‌کاهد؟ هایدگر همواره از بحث اخلاق می‌گریخت، و اخلاق را در حد منطق و فیزیک، رشته‌ای غیر هستی‌شناسانه معرفی می‌کرد. اما در سه دهه‌ی آخر زندگی‌اش سنگینی مسوولیت اخلاقی را احساس کرد. هرچند جز در مواردی انگشت‌شمار سکوت خود را در این مورد نشکست. آشنای قدیمی و

همکار سال‌های دور زندگی‌اش کارل یاسپرس، پس از سقوط نازی‌ها گفته بود که مبارزه با آن‌ها درسی به انسان امروز داده است تا بداند که فاشیسم خطری است که می‌تواند تکرار شود، پس باید قلمرو مسوولیت اخلاقی انسان در برابر رخداد آن، به درستی و با دقت، روشن شود. کسی که همکاری فیلسوفی با نازی‌ها را چنین توجیه کند که «فقط یک سال و نیم طول کشیده بود»، هرگز بار نگاه ستم‌دیده‌ای را در آشویتس بر دوش وجدان خویش احساس نکرده است. همان طور که ژان بوفره دوست نزدیک هایدگر وقتی می‌گفت که در شمار کشته‌شدگان «شواه» یعنی دوران سرکوب و اردوگاه‌ها گزافه‌گویی شده، و رقم کمتری از یهودیان نسبت به آن‌چه اعلام شده، به دست نازی‌ها کشته شده‌اند، به این نکته توجه نداشت که حتی اگر فقط یک نفر به خاطر این که به این قوم و آن مذهب تعلق داشت کشته می‌شد، این بزرگترین جنایت‌هامحسوب می‌شود، و توجیه آن و کوشش در پاک‌کردن دست قاتل با گفتن این که چندان زیاد هم خونی نیست، معنایی جز همکاری با جانی نخواهد داشت.

هایدگر مرتکب حماقت شد. اما آیا می‌توان هم‌چون آدورنو فلسفه‌ی او را به دلیل این حماقت، «سر تا پا فاشیستی» ارزیابی کرد؟ آیا این جهالت دلیل بسنده‌ای است تا با بوردیو و هابرماس هم‌نظر شویم که هستی‌شناسی هایدگر سیاسی است. ممکن است که پاسخ شما به این پرسش‌ها منفی باشد، اما باید گفت که از سوی دیگر نمی‌توان با شماری از «پیروان» هایدگر نیز هم‌زبان شد که هرگونه رابطه میان اندیشه‌های فلسفی و اندیشه‌ها و کنش سیاسی او را منکر می‌شوند. هایدگر تا پایان عمر ناقد لیبرالیسم باقی ماند، از جمله در گفت‌وگو با «اشپیگل» در ۱۹۷۶ با لحن شکاکی گفت که اطمینان ندارد که آیا دمکراسی بهترین بدیل سیاسی در روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک هست یا نه (آس:۲۵۷). جلوتر خواهیم دید که او فقط یک نگاه شکاکانه به دمکراسی نداشت و مخالفت جدی‌اش با دمکراسی، دست‌کم در سال‌های خدمت به نازی‌ها، از این

فراتر می‌رفت. اما تا جایی که او در نقش یک شکاک و ناقد ظاهر می‌شد، و با تردید به ادعاهای هواداران دمکراسی توجه می‌کرد، نمی‌توان (حداقل به عنوان یک دمکرات پیگیر و جدی نمی‌توان) با یادآوری خدمت‌هایش به نازی‌ها راه را بر بحث او مسدود کرد. حتی برای دفاع از دمکراسی لازم است که انتقادهای او را جدی بگیریم. هیچ نیازی نیست که هم‌چون یک هوادار متعصب دمکراسی، هرگونه انتقاد به آن را ارتجاعی معرفی کنیم. باید به انتقادهای او بیاندیشیم و در تدارک پاسخ برآییم. لیبرال خشک اندیشی که هر انتقادی به دمکراسی را «فاشیستی» بخواند، یا از پرسش‌گری، چندگانگی، و نقادی که مبنای دمکراسی دانسته می‌شود، بی‌خبر است، یا آن را فراموش کرده است. ، نباید از یاد برد که هایدگر، این ناقد دمکراسی، در سال‌هایی به نسبت طولانی عضو حزب هیتلر بود، و همواره از چشم یک محافظه‌کار یا یک مرتجع به مسائل سیاسی توجه کرد. با وجود این، می‌پرسیم که آیا می‌توان از او درسی درباره‌ی «آزادی انسانی» آموخت؟

شک ندارم که هایدگر اشتباه بزرگ و نابخشودنی‌ای مرتکب شد. بی آن که بخواهم ذره‌ای از بار خطاهای او بکاهم، باز باید در برابر سیل حمله‌های کسانی که به کل فلسفه‌ی او از زاویه‌ی همین اشتباه یا جهالت سیاسی او هجوم می‌آورند، یادآور شوم که بسیاری از فیلسوفان دچار اشتباه‌ها و حماقت‌های فکری و سیاسی شده‌اند. از روزگار باستان بگذریم، و از دلبستگی آشکار افلاطون به استبداد الیگارشیک، و از دیدگاه‌های ضد زن ارسطو، و این نظر او که برخی از آدمیان بنا به ذات خود برده آفریده شده‌اند. در روزگاری نزدیک‌تر به دوران ما، جان لاک شعور بومیان سرخ‌پوست را در حد آگاهی کودکان و حتی ابلهان دانست، و اعلام کرد که آن‌ها توانایی کارهای عقلانی را ندارند.[1] دیوید هیوم در

1. P. Marshall and G. Williams, *The Great Map of Mankind: British Perception of*

پانوشتی بر مقاله‌ی «درباره‌ی منش‌های ملی» اعلام کرد که «سیاه‌پوستان به طور طبیعی در مرتبه‌ای نازل‌تر از سفیدپوستان قرار می‌گیرند»[۱]، و افزود که در میان سیاهان نه هنر یافت می‌شود و نه علم، و حتی وحشی‌ترین سفیدان هم‌چون ژرمن‌های باستان، و تاتارها، باز مزیّت‌هایی نسبت به سیاهان دارند، و این تفاوتی است همیشگی و ثابت که در هر کشور و تمدنی که سیاهان در کنار سفیدان زندگی کرده باشند، بازیافتنی است. ایمانوئل کانت که کسی درمورد آزادی‌خواهی او تردیدی به دل راه نمی‌دهد، و در زمینه‌ی مباحث اجتماعی متاثر از اندیشه‌های رادیکالِ جمهوری‌خواهان انقلاب فرانسه بود، در رساله‌ی «تامل درمورد احساس زیبایی و والایی» اعلام کرد: «بومیان آمریکایی [سرخ‌پوستان] و سیاهان، در توانایی‌های فکری خود نسبت به کلیه‌ی نژادهای دیگر در مرتبه‌ی نازل‌تری قرار دارند»،[۲] و به صراحت از «تفاوت میان نژادهای بشری» یاد کرد.[۳] او نوشت که «سیاهان بسیار خودنما هستند، ولی به شیوه‌ای سیاهانه چنین‌اند و چندان هرزه‌گویند که باید آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد و با ضربه‌های شلاق پراکنده‌شان ساخت».[۴] کانت در یادداشتی در ***انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک*** حکم‌هایی ضدیهود داد.[۵] هم‌چنین دشمنی هگل با یهودیان مشهور است.[۶] حتی ولتر، یعنی روشن‌گری که

→ *the World in the Age of Enlightenment*, London, 1982, p.192.

1. D. Hume, "Of National Characters", in: *Selected Essays*, . Oxford University Press, 1993, p.360.

2. I. Kant, *Observation on the Feeling of Beautiful and Sublime*, quoted in: H. L. Gates Jr., *Figures in black*, New York, 1987, p.18.

3. I. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trans. M. David Menard, Paris, 1990, pp.166-167. 4. *ibid*, p.167.

5. I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trans. M. Foucault, Paris, 1988, p.175n.

6. Y. Yivel, *Dark Riddle, Hegel, Nietzsche, and the Jews*, Oxford, 1998.

علیه بردگی نوشته بود، و به طبیعت یکسان بشری باور آورده بود، باز در «رساله‌ای درباره‌ی متافیزیک» چنین نوشت که به تدریج به فرودستی سیاهان اعتقاد یافته است.[۱] اروپامحوری، باور به برتری فرهنگ اروپای مسیحی، اصل مورد قبول بسیاری از فیلسوفان در سده‌های اخیر بوده است. حتی متفکران انقلابی و سوسیالیستی چون مارکس و انگلس از استعمار دفاع می‌کردند، چه برسد به هیوم و برک. امروز کمتر کسی به این گفته‌ها توجه دارد. هم‌چنان لاک لیبرال، و کانت مدافع دمکراسی و آزادی، دانسته می‌شوند. اگر کسی بگوید که باید ریشه‌های استعمارطلبی و نژادپرستی هیوم را جستجو کرد، و یا فرض کرد که جایی از فکر فلسفی او به دلیل این گفته‌هایش عیب داشته، همه برآشفته می‌شوند، و مدعی را بدخواه و افراطی می‌نامند. همه در صدد توجیه مهملات ضد زن در آثار برجسته‌ترین فیلسوفان از ارسطو تا هگل و شوپنهاور برمی‌آیند.[۲] هیچ کس لحظه‌ای نمی‌پذیرد که میان عقاید ضد یهود گوتلب فرگه و دیدگاه‌های فلسفی، منطقی، و ریاضی او رابطه‌ای وجود دارد، اما لشکری از ناقدان به هایدگر تاخته‌اند و می‌تازند، و ادعا دارند که می‌توان ریشه‌های مواضع سیاسی او را در ایام نازی‌ها، در هستی‌شناسی او یافت. با این همه گمان ندارم که بتوانیم (یا درست باشد) که مانعی در راه بحث درمورد مواضع هایدگر در ۱۹۳۳ قرار دهیم. این که چرا و چگونه یک اندیشمند دانا جنبش اوباش نازی را «روح اصیل ملت آلمان» خواند، باید به بحث گذاشته شود. به همین دلیل حتی کوشش کسانی که در هستی‌شناسی سیاسی هایدگر رگه‌های باوری فاشیستی یافته‌اند، نیز باید

---

1. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumiéres*, Paris, 1971.

2. B. Clack ed, *Misogyny in the Western Philosophical Tradition*, London, 1999.

L. L. McAlister ed, *Hypatia's Daughters*, Indiana University Press, 1996,

M. Fricker and J. Hornsby eds, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, 2000.

جدی گرفته شود. چیزی در فلسفه مقدس نیست، و نمی‌تواند خود را بیرون از دایره‌ی نقادی قرار دهد. دلبستگی و وابستگی هایدگر به جنبش نازی امر کوچکی نیست. بحث در مورد آن نمایانگر مخاطراتی است که اندیش‌مندان را در ورود به زندگی اجتماعی و سیاسی هم‌راهی می‌کنند.

هایدگر در اعلام همبستگی خود با نازی‌ها همواره بر شباهت‌هایی میان اندیشه‌های خود با آنان تاکید کرد، و تفاوت‌ها را مطرح نکرد. آشکارا برداشت او از «ملت» در طول دهه‌ی ۱۹۳۰ دگرگون شد. آن‌چه را که در ۱۹۳۳ گفت در *ادای سهمی به فلسفه* که در ۱۹۳۸ یعنی در اوج قدرت نازی‌ها نوشت (هرچند آن را تا پایان زندگی‌اش منتشر نکرد) رد کرد. در آن کتاب او از مفاهیم اساسی فلسفه و فکر نازی هم‌چون ملت (Volk)، و نژاد، انتقاد کرد. خواندن این کتاب ما را به این نتیجه می‌رساند که او نژادپرست نبود. اما این از بار همکاری‌اش با نژادپرستان و سکوت در مقابل جنایات آن‌ها نمی‌کاهد. خاصه که نامه‌هایی در مجلد شانزدهم *مجموعه‌ی آثار* (منتشر شده در سال ۲۰۰۰ که نامه‌های هایدگر در سال‌های ۳۵-۱۹۳۳ را در بر دارد) آمده‌اند، که نشان می‌دهند او در مواردی با ایدئولوژی و سیاست نژادی هیتلری هم‌راه بوده، و در آوریل ۱۹۳۴ به وزیر علوم نوشته بود که در جستجوی استادی است که در «پاکی نژاد» او نتوان تردید کرد.[۱] توجیه کارهای او با گفتن این که «بسیار طبیعی بود» که او در مقام رییس دانشگاه فرایبورگ چنین عبارت‌هایی را به ویژه به مقامات بالاتر بنویسد، فقط زشتی و پلشتی نخستین تصمیم او در پیوستن به آن رژیم را ثابت می‌کند، و از بار مسوولیت او نمی‌کاهد. از سوی دیگر، سکوت او پس از سقوط رژیم هیتلر در مورد جنایت‌های آن

---

۱. در این مورد بنگرید به: مقاله‌ای در *"Le Monde"* ۱۵ ژوئن ۲۰۰۱، و مقاله‌ای در *"Der Zeit"* ۲۳ مه ۲۰۰۱.

رژیم که به طور روشن و قطعی با سندها و شاهدهای فراوان ثابت می‌شدند، شبهه‌برانگیز است.

۵. از محافظه‌کار تا فاشیست

جوانی هایدگر در سال‌های دگرگونی عظیم آلمان گذشت. آلمان واپس‌مانده با اقتصاد کشاورزی و شهرهای کوچک که تازه با نظام امپراتوری متحد شده بود، پیشرفت سریع اقتصادی و نظامی یافت، و با سرعتی شگفت‌آور به یکی از قدرت‌های بزرگ صنعتی اروپا تبدیل شد،[1] و حکومت آن با ادعاها و خواست‌های توسعه‌طلبانه و استعماری، به جنگی جهانی وارد شد، و شکست خورد. واکنش بخش‌های روستایی به این فراشد دگرگونی منفی بود، و گلایه از «فراشد از هم‌پاشی فرهنگ سنتی» شکل ایدئولوژیک به خود گرفت. هایدگر که در روستایی فاقد نیروی برق به دنیا آمده بود، در شهرهایی که به سرعت مدرن شده بودند چون فرایبورگ و ماربورگ، فلسفه درس می‌داد، و در میان مردمانی می‌زیست که پیشرفت سریع صنعتی را تجربه می‌کردند، و داعیه‌ی رهبری اروپا را داشتند. گرایش سیاسی او محافظه‌کارانه و راست‌گرایانه بود. بیشتر مطالعات سیاسی او در جوانی آثار جنبش مشهور به «انقلاب محافظه‌کارانه» بود که یکی از بیان‌گران سرشناس آن اسوالد اشپنگلر بود. چنین می‌نماید که اصطلاح «انقلاب محافظه‌کارانه» از نوشته‌های داستایفسکی ریشه گرفته باشد. این رمان‌نویس بزرگ روس در آغاز سده‌ی بیستم تاثیر زیادی بر اندیشه‌ی نسل جوان آلمانی داشت، و انتقادش از مدرنیته، اخلاق‌گرایی، فردگرایی رادیکال، و نیز مباحث مذهبی‌اش جدی گرفته می‌شد. هایدگر خواننده‌ی پرشور نوشته‌های او

---

1. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933*, Harvard University Press, 1969.

بود. یک بار به تقلید از او خود را سوگوار «دنیایی‌شدن زندگی معاصر» معرفی کرد.[1] او از هم‌پاشی پایگان‌های اجتماعی، و مبانی مناسبات کهن را نادرست خواند، و هم‌چون بسیاری از دانش‌جویان آلمانی دوران خود، نسبت به سویه‌های فرهنگی مدرن‌شدن سریع آلمان اعتراض داشت، و خواهان Bunderlebnis یعنی «حس تعلق داشتن» به هویتی یا ملتی یا سنتی بود. برای او ستایش قدرت، جوانی، سلامت، زندگی ساده و روستایی، و تیمار زندگی طبیعت، با ضرورت «بازگشت آلمان به سنت‌های برجسته‌ی ملی‌اش» در هم می‌آمیختند. این همه در مفهوم قدیمی‌ای خلاصه می‌شدند که رمانتیک‌های آلمانی آن را پیش کشیده بودند. این مفهوم بیان‌گر همه‌ی آن چیزهایی بود که در فرهنگ ملی آلمان برجسته بود، و در یک واژه یعنی Volk به معنای «ملت»، خلاصه می‌شد. هایدگر جوان نیز به این نتیجه رسیده بود که در خون و خاک آلمانی عشق به «ملت» نهفته است. این ناسیونالیسم که گاه شکلی افراطی و حتی مضحک می‌یافت، هم‌راه می‌شد با بیانی فرهنگی. هایدگر از «سال‌های جذاب ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴» یاد کرده که انتشار ***خواست قدرت*** نیچه و برگردان‌های به نسبت دقیق نوشته‌های کیرکه‌گارد و داستایفسکی به مبانی فکر او طراوت داده بود.[2] شکست در جنگ جهانی نخست، بحران‌های سیاسی و انقلابی، «خطر بلشویسم»، و بحران‌های اقتصادی پایان دهه‌ی ۱۹۲۰، هم‌راه با کاستی‌های آشکار سیاست‌های دولت‌های جمهوری وایمار به اقتدار فکری و سیاسی محافظه‌کاران می‌افزودند. جمهوری پارلمانتاریستی و دمکراسی بی‌برنامه، گیج و ازهم‌پاشیده به نظر می‌آمدند، اما بدیل دولت مرکزی قدرت‌مند هر دم هواخواهان بیشتری

---

۱. ویراستار مجموعه‌ی آثار داستایفسکی به آلمانی یعنی آرتور مولر فون دربروک در ۱۹۲۲ کتابی به نام *رایش سوم* نوشته بود در بیان آرزوی احیاء دولت مقتدر آلمانی.

2. C. Guignon, "Introduction" to: C. Guignon ed, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1995, p.28.

می‌یافت. بسیاری از ضرورت Bodenständigkeit یعنی «ریشه داشتن در خاک» حرف می‌زدند. راست‌گرایان هدف خود را از بین بردن اکنونِ تحقیرآمیز و غیر اصیل، و بازیابی گذشته‌ی آرمانی و پیوند زدن آن به آینده می‌دانستند. آنان با بیانی که تا حدی یادآور برداشت هایدگر از زمان‌بودگی است «سیاستی جدید فراهم‌آمده از ارزش‌های والای گذشته» را تبلیغ می‌کردند. امروز بسیاری از خوانندگان ***درآمدی به متافیزیک*** از آن‌چه به عنوان برداشت‌های ژئوپلتیک هایدگر مشهور شده یکه می‌خورند. او از تاویل ملت در «مکان جغرافیایی، وضعیت معنوی و جای‌گاه ابداعی ـ هستی‌شناسانه» یاد کرده، و مقصودش را هم روشن کرده که از «ملتی در قلب اروپا» سخن می‌گوید.[1]

هایدگر با دگرگونی جامعه‌ی سنتی آلمان به کشوری مدرن هم‌راه نبود، و به پیشرفت‌های صنعتی و اقتصادی با بدگمانی می‌نگریست. در طول دهه‌ی ۱۹۲۰ جنگ و ویرانی‌های انسانی و مادی آن را نتیجه‌ی زندگی مدرن معرفی می‌کرد، با جمهوری وایمار که بحران اقتصادی، فقر و فساد را هم‌راه آن می‌دانست مخالف بود، و از «بی‌بندوباری‌های اندیشه‌ی مدرن» می‌نالید. دو بدیل جمهوری دمکراتیک و سیاست‌های شورایی و انقلابی را نادرست می‌خواند، و هم‌چون بسیاری از افراد طبقه‌ی متوسط آلمان آرزوی ظهور نیرویی مقتدر و متمرکز را داشت که نابسامانی‌های اجتماعی را حل کند. درنتیجه، از سال‌های پایانی آن دهه هم‌راهی خود را با گرایش‌های راست افراطی پنهان نمی‌کرد، و برای برخی از دوستان و نزدیکان‌اش، مواضع ۱۹۳۳ او هیچ شگفت‌انگیز و نامنتظر نبود. او در ۱۹۳۲ هنوز به حزب محافظه‌کاری رای می‌داد که مهم‌ترین شعار آن

1. T. Kisiel, "Heidegger's Philosophical Geopolitics in thr Third Rich", in: R. Polt and G. Fried eds, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University press, 2001, pp.226-250.

مخالفت با صنعتی شدن بود. هایدگر در ۱۹۱۹ در درس‌هایش از «بی‌جان شدن» یا به قول خودش «ent-lebnis» زندگی در مباحث علمی کنونی» بحث و اعلام کرد که «وضعیت کنونی به نسبت وضعیتی بسته است»، و شرایطی است که اصالت را محو می‌کند (م‌آ-۵۷/۵۶:۲۰۶). او بر این باور پافشاری داشت که ما می‌توانیم قدرت زندگی هرروزه و واقع‌بودگی را در جهان دنیوی‌شده، از راه تعبیری تازه از جهان درک کنیم. اما این تعبیر باید «اصیل» باشد. آن زمان هایدگر تعبیر اصیل از جهان را تاویلی نزدیک به برداشت نخستین مسیحیان از دنیا می‌شناخت. باید از پیروی از نمونه‌ی همگان یعنی «هرکس» دست کشید، و از زندگی معمولی هرروزه جدا شد. زندگی معمولی ما را به نازل‌ترین سطوح پرت می‌کند. حتی گسست هایدگر از جزم‌های کلیسای کاتولیک او را به جزم دینی دیگری یعنی الگوی زندگی نخستین مسیحیان نزدیک کرده بود، و این الگو را «اصیل» می‌نامید. او در ۱۹۳۳ در جنبش نازی‌ها نیز «اصالت روح آلمانی» را یافت، و هم‌چون بسیاری از آلمانی‌های دورانش (و در این مورد او هم‌راهی با جمع را غیر اصیل نیافته بود!) خشونت و ترور نازی‌ها را پذیرفت، زیرا «وضع چنان خراب است» که دیگر راهی جز خشونت برای بازگشت به زندگی‌ای اصیل و آرام و ثابت وجود ندارد. در نخستین خطابه‌اش در دانشگاه فرایبورگ به عنوان رییس این دانشگاه که عضو حزب نازی است (مشهور به «خطابه‌ی ریاست»)، این نکته‌ها را به زبانی مثل همیشه رازآمیز بیان کرد. او از وضعیت بحرانی و نیاز آلمانی‌ها به بیداری و بازیابی خویش یاد کرد، و گفت که آنان باید «سرآغاز هستی معنوی و تاریخی خویش را بیابند». این سرآغاز در پشت سر آن‌ها هم‌چون امری متعلق به گذشته‌ای دور وجود ندارد، بل پیش روی آن‌هاست، و این سرآغاز تقدیر تاریخی و آینده‌ی این ملت است. او از رسالت ملت آلمان حرف زد، و اعلام کرد که هر آن‌چه پیش‌تر به عهده‌ی فرد بود اکنون به عهده‌ی ملت است. وظیفه‌ی تمامی ملت بازیابی هویت

خویش است. در این خطابه، کاربرد مکرر واژه‌ی محبوب نازی‌ها یعنی Volk چشم‌گیر است، هم‌چنین اشاره به «علم مردمی» و «تقدیر ملی» هم‌زبانی با ایدئولوگ‌های نازی است (آس:۱۱۱-۹۷).

۶. قهرمان

هایدگر در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، چند بار گفت که در ۱۹۳۳ اطمینان یافته بود که هیتلر می‌تواند هم‌نوایی اجتماعی و بازسازی معنوی مردم آلمان را ممکن کند. ریچارد رورتی نوشته که هایدگر نه با هیتلر و نازی‌ها چنان که در واقع بودند، بل با تصویرهایی خیالی که خود از آن‌ها ساخته بود سروکار داشت. رورتی حتی از این هم پیش‌تر رفته و نوشته که هایدگر چیزهایی را به هیتلر نسبت می‌داد که بیان برداشت او از خودش بود. آن رهبر معنوی آلمانیان فیلسوفی بود که آینده و اصالت را به ملت می‌نمایاند. آن‌چه در «خطابه‌ی ریاست» گفت یکسر برداشت خود او بود از زندگی اجتماعی و سیاسی، و انگار با طرح این برداشت، به نازی‌ها هم‌راهی با اندیشه‌ی خود را پیشنهاد می‌کرد. هایدگر نه فقط به دانشگاه‌های آلمان بل به کل رژیم نازی راهی را می‌نمایاند که به گمان خودش درست می‌آمد.[1] تاریخ فلسفه فیلسوفانی را به خود دیده که با حاکمان ارتجاعی و مستبد هم‌راه می‌شدند به این امید که آنان را تابع نظریات خویش کنند. هایدگر با پذیرش هم‌راهی با نازی‌ها در آرزوی آن بود که پیشوای رایش را تابع اندیشه‌های خویش کند، و زمانی که به ناممکن بودن چنین خیالی آگاه شد از نازی‌ها ناامید و سرخورده، گسست.

هایدگر در آغاز همکاری‌اش با نازی‌ها، سیاست‌های آنان را «انقلاب

---

1. R. Rorty, "Taking Philosophy Seriously", in: *New Republic*, April 11, 1988, p.31.

R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991.

کامل در جهت دگرگونی زندگی آلمانی‌ها» می‌دانست. در زمان خروج آلمان از جامعه‌ی ملل او در دفاع از سیاست نازی‌ها اعلام کرد: «ما از سیاستی فاقد اندیشه‌ی بنیادین و مقتدر جدا می‌شویم... ما شاهد پایان گرفتن پیروی فلسفه از چنین اندیشه‌هایی هستیم. انقلاب ناسیونال سوسیالیستی فقط تسخیر قدرت دولتی توسط حزبی که به اندازه‌ی کافی رشد کرده بود، تا قدرت را در دست بگیرد، نیست. این انقلاب باید دگرگونی کاملی را در زندگی ما آلمانی‌ها پدید آورد».[1] هایدگر کار هیتلر را نه عملی خشن و علیه همکاری ملت‌ها که به اتخاذ سیاست‌های جنگطلبانه منجر خواهد شد، بل کاری درست ارزیابی کرد. آن را «گامی به‌سوی ایجاد یک جامعه‌ی واقعی از ملت‌ها» خواند که «کنار هم در رابطه‌ای آشکار و انسانی قرار می‌گیرند».[2] از جمله مهم‌ترین نکته‌های مشترک میان باورهای هایدگر در آغاز ۱۹۳۳ و ایدئولوژی نازی یکی ایمان به مفهوم Volk بود. ایمانی که هایدگر در سال‌های بعد آن را از دست داد. باورکردنی نیست که نویسنده‌ی کتابی که بنیاد آن تحلیل دازاین است، در دسامبر ۱۹۳۳ خطاب به دانش‌جویان بگوید: «فرد هرکه باشد به حساب نمی‌آید. تقدیر ملت ما، دولت آن‌هاست».[3] فهم از دولت هم‌چون تجلی ملت یا امر ملی (völkisch) همانند برداشت هگل سالخورده بود که در خطابه‌های هایدگر و تبلیغ‌های نازی یکسان تکرار می‌شد. فردی که خود تجلی اراده‌ی ملی بود، در این میان سخنگوی تام منافع ملی محسوب می‌شد. او یگانه فردی بود که موقعیت و مقامی هم‌ارز اراده‌ی ملی داشت. این فرد Führer یعنی «پیشوا» خوانده می‌شد،

---

1. H. Sluga, Heidegger's Crisis, *Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1995, p.144.

2. M. Heidegger, "German Men and Women!", in: R. Wollin ed, *The Heidegger Controvercy*, MIT Press, 1993, pp.47-49.

3. Ott, *op. cit.*, p.240.

و هایدگر از او با این عنوان، و نیز با عنوان «قهرمان» یاد می‌کرد. در نوامبر ۱۹۳۳ هایدگر اعلام کرده بود که پیشوای ما اکنون و آینده‌ی ماست. هایدگر در خطابه‌ای خطاب به دانش‌جویان از «اصل پیشوایی» دفاع کرد و گفت: «نگذارید که آیین‌ها (Lehrsätze) و عقاید پیشوای هستی شما باشند»، و افزود: «فقط پیشواست که واقعیت اکنون و آینده‌ی آلمان و قانون آن است» (آس‌۱۲۰،۶). در «خطابه‌ی ریاست» نیز او از «اصل راهنمایی» یاد کرده بود که میان پیشوا و ملت این‌همانی می‌سازد.

تجلی این مفهوم ملت در اندیشه‌ی هایدگر در آن سال‌ها، شوونیسم نازی بود. عشق به آلمان، یعنی افتخار تعلق به ملتی که در ***درآمدی به متافیزیک*** «ملت اندیش‌مند به متافیزیک» خوانده شده است (دم،۳۸)، ملتی که به «زبانی کامل» سخن می‌گوید. هایدگر زبان آلمانی را هم‌راه با یونانی کلاسیک «قدرت‌مندترین و معنوی‌ترین زبان‌ها» می‌دانست (دم:۵۷). یگانه زبان رایج و زنده که با آن و در آن می‌توان به فلسفه اندیشید. آشکارا، هایدگر این باور به زبان آلمانی را هرگز از دست نداد. مواردی دیگر هم در میان بود که هایدگر را به نازی‌ها نزدیک می‌کرد. دشمنی با عناصر مدرن زندگی، و پیشنهاد سلطه‌ی کامل بر تکامل تکنولوژی. هایدگر هم‌چون محافظه‌کاران آلمانی‌ای که میان آنان بار آمده بود، فرهنگ مدرن، فرهنگ شهرهای صنعتی، تولید توده‌ای، دمکراسی پارلمانی، بوروکراسی، دنیوی‌شدن، ماتریالیسم، و بین‌المللی‌شدن را با نفرت رد می‌کرد. او نیز با بدیل «خون و خاک» یعنی Blut und Boden هم‌راه بود، و فرهنگی روستایی استوار به کار روستایی و صنایع دستی را می‌ستود. فرهنگی بیان‌گر پایگان‌های سخت و محکم، با صبغه‌های دینی در زندگی و اندیشه. هیتلری‌ها و خاصه سازمان جوانان آنان ساده‌گرایی در زندگی و بازگشت به معنویت سنت‌ها و گذشته‌های دور (و درواقع خیالی) را پیشنهاد می‌کردند، و تبلیغ جوانی، سلامت، ورزش، «ارزش‌های یونانی»، و مفهوم خانه و وطن می‌کردند، که در واژه‌ای بیان می‌شد که این یکی هم

تا پایان عمر برای هایدگر عزیز ماند و در آثارش مقام مرکزی داشت: Heimat. برای هایدگر نیز خانه یعنی سادگی روستایی، و ریشه‌داشتن در مکان، و تعلق خاطر به تاریخ از راه حفظ سنت‌ها و آیین‌ها. این «اجتماع ارگانیک» تا حدودی یادآور تصویری است که تونیس از Gemeinschaft یعنی اجتماع کوچکی که سنت‌ها آن را حفظ می‌کنند، ارائه کرده است. در مقابل، آن‌چه در شهر مدرن منفور است همان اجتماع توده‌ای و بی‌ریشه است، یعنی Gesellschaft است. اجتماعی که در آن فرد ازخودبیگانه، و یک شکل می‌شود.

۷. «خطر راه گم‌کردن»

هایدگر در ۱۹۳۳ یک «ضد مدرنیست» بود. دو سال بعد که نوشت «حقیقت درونی و عظمت ناسیونال سوسیالیسم توان‌مندی آن است برای ایجاد یک برخورد (Begegung) تاریخی میان تکنولوژی سیاره‌ای و انسان مدرن» (دم:۱۹۹)، به وعده‌ی اصلی «جنبش» یعنی طرد مدرنیته و تکنولوژی صنعتی نظر داشت. من در فصل ۱۰ نشان دادم که فرض مخالفت نازی‌ها با تکنولوژی نادرست است. دشمنی هایدگر با تکنولوژی مدرن به سال‌های نخستین کار فکری او باز می‌گشت. نتیجه‌ی آن سال‌ها را او در بیست و یک سالگی در بررسی کتاب *اقتدار و آزادی* نوشته‌ی ف. و. فوئرستر در یک روزنامه‌ی محافظه‌کار کاتولیک منتشر کرد، و در آن از «تضاد آشکار اندیشه‌ی مدرن با خلوص ایمان مسیحی» یاد کرد.[1] هایدگر در ۷ مارس ۱۹۳۴ در یک گفتار رادیویی تا حدودی در توجیه عدم قبول پیشنهاد نازی‌ها که استادی دانشگاه برلین را برای او در نظر گرفته بودند، شرح داد که زندگی در کلان‌شهری چون برلین با مکاشفه‌های فلسفی هم‌خوان نیست. عنوان آن گفتار هم جالب است: «چرا در روستا

---

1. Ott, *op. cit.*, p.60.

می‌مانیم؟»». هایدگر از کلبه‌اش در جنگل‌های سیاه گفت، و فلسفه‌ی خود را برآیند نیروهای طبیعت خواند. گفت که نیروی حفظ چیزها با واژه‌ها به مقاومت تیرک‌های خانه‌ای روستایی در طول سده‌ها در برابر بادها و توفان‌ها همانند است. کار فلسفی آن نیست که در دانشگاه‌ها آموخته می‌شود، بل در دل سادگی زندگی روستایی جای دارد (آس:۱۵۰). به گم‌گشتگی در برف‌ها و یافتن کورسوی چراغ کلبه همانند است: «کار من هم چنین است. ریشه در زندگی روستایی دارد و با آن مرتبط است. رابطه‌ی تنگاتنگ کار من با جنگل سیاه و مردمان‌اش از همان ریشه در خاک آلمانی و سوابیایی برخاسته است» (آس:۱۵۵-۱۴۷).

هایدگر به ناسیونال سوسیالیسم هم‌چون سرمشقی می‌نگریست که می‌تواند به فرهنگ شهرنشینی اروپایی فهمی تازه از هستی را ببخشد. هایدگر در دشمنی نازی‌ها با خرد، امری مشابه خصومت خودش با خردباوری مدرن را می‌یافت. گمان برد که نازی‌ها با او هم‌رای هستند که ایمان به نیروی خودکار کارکرد عقل نادرست، و بزرگترین مخاطره برای آینده‌ی انسان است. چنین می‌نماید که هایدگر در سال‌های بعد (به ویژه به دلیل ***ادای سهمی به فلسفه*** و درس‌های ***نیچه***) دریافت که رویکرد نازی‌ها به علم و تکنیک خود بیان نیهیلیسم است. نابخردی نازی‌ها همان نابخردی ذاتی نیهیلیسم تکنولوژیک بود، و نه مخالفت با خردباوری مدرن. نیهیلیسم دورانی است که در آن «دیگر خداوندی انسان‌ها و چیزها را گرد هم نمی‌آورد» (ش‌ز:۹۱). چگونه حزبی، دولتی، پیشوایی می‌تواند چنین نقشی را بیابد؟ هایدگر در درس‌های **نیچه** با رد ابرانسان نیچه‌ای و تلقی از آن هم‌چون نیرویی متافیزیکی، اصل پیشوایی را زیر سئوال برد، و این نکته آشکارا عمدی بود. اما خود او در ۱۹۳۳ آن اصل را پذیرفته بود. او در برابر اقتدار خردگرایی اقتدار نابخردی را پذیرفته بود، و این ژرفای خطای او را نشان می‌دهد. او با «بسیج کامل» هم‌راه شده بود در حالی که خود علیه بسیج کامل مدرنیته و پیشرفت خرد مدرن و تکنولوژی موضع

داشت. او نیروی رهبری‌کننده و آن پیشوایی را پذیرفته بود که هر گونه اختلاف را به نظارت تام‌گرایانه‌ی خویش درآورده بود، و می‌خواست هر بینش حاشیه‌ای را سرکوب کند. هیتلر «نبرد من با هرچیز که مورد قبول من نباشد» را تبلیغ می‌کرد، و هایدگر به او متعهد شده بود.

در درس‌هایی با عنوان «منطق به مثابه‌ی پرسش درباره‌ی گوهر زبان» که در تابستان ۱۹۳۴ یعنی هم‌زمان با استعفاء او از ریاست دانشگاه فرایبورگ، ارائه شدند (که قرار است در مجلد ۳۸ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شوند)، می‌بینیم که او هم‌چنان به اصول ایدئولوژیک نازی‌ها وفادار است. هرچند متن این درس‌ها هنوز در ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر نشده اما یکی از شاگردان هایدگر به نام هلن وایس هم‌راه با ویکتور فاریاس آن را در متنی دو زبانی (آلمانی و برگردان اسپانیایی) منتشر کرده‌اند.[1] هرچند به دلیل گزافه‌گویی‌ها و برخی از ادعاهای اثبات‌ناشده‌ی فاریاس در کتاب ***هایدگر و نازیسم*** نمی‌توان چندان اعتمادی به او داشت، اما کار جدی هلن وایس سبب می‌شود که به این متن تکیه کنیم. در ضمن، متن از سوی ویراستاران ***مجموعه‌ی آثار*** هم رد نشده، و سبک، روش بیان، و شیوه‌ی پیشبرد بحث به طور کامل با درس‌های آن زمان هایدگر خواناست. در این متن هایدگر از مفهوم «ملت» به تعبیری که با ایدئولوژی نازی خواناست دفاع کرده است. برداشت لیبرالی از آزادی فردی را رد کرده، آزادی را خدمت به ملت دانسته، و به صراحت نوشته که دولت «هستی تاریخی ملت است»، و این نکته‌ی هگلی را مورد دفاع قرار داده، منطق را به زبان، و زبان را به دازاین تاریخی، همبسته دانسته، و گفته که هر کنش دازاین تاریخی که منافع ملت خود را در نظر بگیرد منطقی است. او به شکل رقت‌باری مفاهیمی از ***هستی و زمان*** را با روح ایدئولوژی نازی هم‌خوان

---

1. M. Heidegger, Logica: *Leccines de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helen Weiss*, intro & tr. V. Farias, Barcelona, 1991.

کرده است. هم‌چنان هیچ دفاعی از نژادپرستی نکرده، و جایی هم که از «واپس‌ماندگی سیاهان» یاد کرده علت آن را شرایط تاریخی و اجتماعی دانسته است.[1] حتی دو سال بعد از درس‌های «منطق»، یعنی در ۱۹۳۶، هایدگر هیتلر و موسولینی را می‌ستاید: «دو مردی که حرکت مخالف با نیهیلیسم را شکل داده‌اند و آن را بر اساس شکل سیاسی دادن به ملت پیش برده‌اند» (مآ-۴۲: ۴۰). اما در میانه‌ی همان سال او نگارش ***ادای سهمی به فلسفه*** را آغاز کرد، که در آن مفهوم ملت را رد کرد.

میان ***ادای سهمی به فلسفه*** و درس‌های ***نیچه***، با «خطابه‌ی ریاست»، فقط سه سال فاصله است. هایدگر نازی به کسی تبدیل شد که دیگر اصول فلسفی بنیادین ایدئولوژی نازی را نمی‌پذیرفت. در ***ادای سهمی به فلسفه*** گسست هایدگر از مفاهیمی چون ملت و پیشوا را می‌توان آشکار دید. اکنون پرسیدنی است که چرا متفکری چون هایدگر باید درگیر تجربه‌ای چنین تراژیک می‌شد، تا پوچی ادعاهای نازی را دریابد، و این را بفهمد که نابخردی نازی اندیشه‌ای نقادانه به خردباوری مدرن نیست، و «بسیج کامل» از نظر آن‌ها نگرشی اقتدارگراست که با اصل آزادی هیچ نزدیکی‌ای ندارد؟ آیا هایدگر باید خود را به حکم ضرورتی ناگزیر در مهلکه‌ی سیاست نازی‌ها می‌انداخت، تا منش پوچ ادعاهای آنان را دریابد؟ چگونه این منش بر بسیاری از اندیش‌مندان آلمانی بدون نیاز به چنان تجربه‌ی تلخی هم از آغاز روشن بود، اما نه برای هایدگر؟ گفته‌اند که هایدگر تاویلی از «امر دیگر» داشت (امری جدا از خردباوری مدرن و مخالف با آن) که او را به خدمت رژیمی توتالیتر درآورد. نخستین مخاطره‌ی دیدگاه هایدگری منش پیشاآزمونی آن است. او رهبری فره‌مند (کاریزماتیک) را نیروی جای‌گزین نهادهای سیاسی برساخته‌ی نیهیلیسم تکنولوژیک فرض کرد. درستی این پیش‌فرض برای خود او چندان

---

1. R. Polt, *Heidegger, An Introduction*, London, 1999, p.155.

اثبات‌شده بود، که دیگر نیازی به اندیشیدن بیشتر در مورد آن، و امکانات و نتایج آن، را به خود هموار نکرد. او حیثیت، شهرت، و استقلال رای خود را فدای آن کرد، زیرا پیشاپیش برنامه‌ای ارتجاعی را آزادی نامید. هایدگر سال‌ها بعد (در ۱۸ ژوئن ۱۹۵۰) به یکی از شاگرداناش به نام بوخنر نوشت: «هرگونه راه سپردن همواره خطر راه گم‌کردن را در بر دارد» (ش‌ز:۱۸۶). آیا این توجیه بسنده‌ای است برای گم‌گشتگی او در ۱۹۳۳؟

۸. یک رکوییم آلمانی

در ۳۰ ژانویه‌ی ۱۹۳۳ هیتلر صدراعظم شد. در پی انتخابات آزادی که در آن اکثریت مردم آلمان به ائتلاف احزاب راست رای داده بودند. یک ماه بعد، ساختمان رایشتاگ در برلین، پنهانی به دست نازی‌ها در آتش سوخت، اما آنان کمونیست‌ها و مخالفان دیگر را متهم به انجام این کار کردند، و هیتلر قانون «حمایت از ملت و دولت» را اعلام کرد. این پایان قطعی جمهوری وایمار، دمکراسی، و حکومت پارلمانی بود. در اوّل آوریل تحریم یهودیان آغاز شد، و حمله‌های مداوم جوخه‌های نازی به مغازه‌ها و خانه‌های آنان شکل گرفت. در همان ماه نخستین اردوگاه‌های کار اجباری ساخته شدند، و آغازشان به طور رسمی اعلام شد. در اوّل ماه مه تمامی ساختمان‌های اتحادیه‌های کارگری، و احزاب سیاسی مصادره شدند. هر حزبی جز حزب ناسیونال سوسیالیست ممنوع اعلام شد، و اتحادیه‌های کارگری و صنفی نیز غیر قانونی شناخته شدند. در دهم مه مراسم کتاب‌سوزان به رهبری اتحادیه‌ی دانش‌جویان آلمان انجام شد. یازده ماه بعد به دستور هیتلر در شب ۳۰ ژوئن ۱۹۳۴، حمله به فرماندهان اس.آ. شکل گرفت، و فرمانده‌ی اصلی ارنست روهم (از فعالان قدیمی نازی، و رقیب هیتلر) کشته شد. در دوم اوت آن سال پس از مرگ هیندنبورگ، هیتلر خود را Führer یعنی پیشوا نامید. در ۱۹۳۵ قانون

نژادی نورمبرگ یهودیان را «شهروندان درجه‌ی دوم» خواند، و ازدواج و ارتباط جنسی میان آلمانیان «آریایی» و یهودیان را ممنوع اعلام کرد.

هایدگر تمامی این رخدادها را از نزدیک می‌دید. در اعتراض به هیچ یک کلامی بر زبان نیاورد. برعکس، همواره در درس‌ها، خطابه‌ها و در مجامع عمومی از اقدامات هیتلر و رژیم نازی دفاع می‌کرد. گاه مفاهیمی را که در *هستی و زمان* و دیگر آثارش آورده بود، چنان بیان می‌کرد که با شعارهای نازی‌ها هم‌خوان شوند. برای نمونه در درس‌های هلدرلین در ۱۹۳۴ گفت که «دوران تاریخی‌مان، ما را مخاطب خود قرار داده است» (ه‌گ:۲۶۹). بارها به دوستان و شاگردان خود اعتراف کرد که تا چه حد در دل خود نسبت به رژیم نازی نزدیکی احساس می‌کند. حتی اگر خاطره‌ی یاسپرس را در مورد این که از هایدگر چه ستایش‌های ابلهانه‌ای درباره‌ی هیتلر شنیده، نادرست بدانیم، باز به شهادت‌هایی باورکردنی‌تر برمی‌خوریم.[1] از جمله خاطره‌ی شاگرد قدیمی‌اش، کارل لوویت که گفته در آوریل ۱۹۳۶، در رم، از هایدگر شنیده که هنوز عقاید خود و برداشت‌اش از فلسفه‌ی تاریخ را نزدیک به آرمان‌های نازی‌ها احساس می‌کند: «او جای هیچ تردیدی در مورد اعتقادش به هیتلر باقی نگذاشت. فقط در دو مورد انتقادهایی نسبت به کارهای او داشت. یکی در مورد موقعیت کلیسای کاتولیک، و دوم درمورد مسائل مربوط به اتریش. مدام تاکید می‌کرد که ناسیونال سوسیالیسم گشاینده‌ی مسیر آینده‌ی ملت آلمان است».[2] در تابستان ۱۹۴۰ هایدگر شکست فرانسه را به معنای آن دانست که «ملتِ دکارت» نتوانسته‌اند از راز تاریخ خویش باخبر شوند، و برعکس «با گوهر به طور بنیادین یکه‌ی تکنولوژی مدرن و حقیقت

---

۱. به گمان من گفته‌ی یاسپرس اتهامی اثبات‌ناشده بیش نیست. از این نکته در فصل ۱ کتاب زیر بحث کرده‌ام: ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱.

2. K. Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*, trans. E. King, University of Illinois Press, 1994, p.57f.

متافیزیکی آن هم‌راه بوده‌اند. آنان امکان دادند تا گوهر تکنولوژی بر ایشان سلطه‌ی تام یابد» (ن-۴:۱۱۷ب). باز در درس‌های دیگری درباره‌ی هلدرلین در تابستان ۱۹۴۲، با اشاره به ارج یونان در شعرهای هلدرلین اعلام کرد که یونانیان «ناسیونال سوسیالیسم ناب» را ساخته بودند (م‌آ-۵۳:۹۸).

هایدگر یگانه فیلسوف آلمانی نبود که تسلیم نازی‌ها شد. به جز اندیش‌مندانی که در نیمه‌ی نخست ۱۹۳۳ از آلمان خارج شدند و به عنوان مهاجر در کشورهای دیگر ساکن شدند (و شمار آنان کم نبود)، آن‌ها که در آلمان ماندند، هر یک به شکلی با دستگاه استبدادکنار آمدند، یا به ناچار خاموش شدند. هانس سلوگا در کتاب خود ***بحران هایدگر*** این نکته را شکافته است. ارنست کری‌یک در همان سال ۱۹۳۳ رییس دانشگاه فرانکفورت، و سال بعد رییس دانشگاه هایدلبرگ شد. آلفرد بوملر رییس دانشگاه کونیگسبرگ شد، و به استادی فلسفه‌ی سیاست در دانشگاه برلین رسید. او همکار نزدیک و دوست صمیمی آلفرد روزنبرگ، یکی از دشمنان هایدگر بود. بیشتر استادان فلسفه در کنگره‌ی ماگدبورگ در اکتبر ۱۹۳۳ به دفاع از نظام نازی سخن گفتند. میان آنان نیکلای هارتمن، فلیکس کروگر، برونو بائوخ مشهورند. در آغاز ۱۹۳۳ از میان یکصد و هشتاد استاد برجسته‌ی فلسفه در دانشگاه‌های آلمان، دوازده نفر عضو حزب نازی بودند، یکی از آنان هرمان شوارتس بود و دیگری کری‌یک. تقریباً همه‌ی آن یکصد و هشتاد نفر در طول سه ماه پس از به قدرت رسیدن هیتلر به حزب پیوستند (یکی از آن‌ها هایدگر بود، و دیگری آرنولد گلن). فقط دو فیلسوف به نسبت مشهور آلمانی عضو حزب باقی نماندند. یکی اعدام شد (کورت هوبرت)، و دیگری اخراج شد (یوهان باپتیست ریفرت).[1] در میان این فیلسوفان، هایدگر

1. Sluga, *op. cit.*, pp7,260.

مشهورترین بود، و به همین دلیل پیوستن او به حزب سروصدای بیشتری به پا کرد.

۹. خطابه‌ی ریاست

در شب دهم مه ۱۹۳۳ در میدان اپرای برلین کتاب‌سوزان بر پا شد و بیش از بیست هزار کتاب را به آتش سپردند. آثار توماس مان، کارل مارکس، زیگموند فروید و انبوهی از شاهکارهای فکری دیگر در میان این کتاب‌ها جای داشتند. در پایان مراسم یوزف گوبلز وزیر تبلیغات اعلام کرد که این مراسم «در حکم پایان دوران روشنفکران منحط» است. بسیاری از جوانان که در این «جشن کتاب‌سوزان» شرکت داشتند شاگردان آلفرد بوملر بودند، و او تازه به برلین دعوت شده بود، تا کرسی فلسفه‌ی سیاسی را در دانشگاه این شهر در اختیار گیرد. هایدگر نیز کمی بعد چنین دعوتی را برای کرسی تاریخ فلسفه دریافت کرد، اما پس از چند روز تردید آن را رد کرد. آلفرد بوملر روز بعد از کتاب‌سوزان خطابه‌ی افتتاح کرسی خویش را درباره‌ی انطباق فلسفه با سیاست جدید ایراد کرد. بنا به سنتی کهن در دانشگاه‌های آلمان نخستین خطابه‌ی رییس جدید دانشگاه بیان دیدگاه‌های اوست در مورد موقعیت علمی، فرهنگی، و دانشگاهی. بوملر به دانش‌جویان اطمینان داد که سرانجام زمان انقلاب در اندیشه‌ها فرا رسیده است. او به مراسم کتاب‌سوزان به عنوان نماد این انقلاب اشاره کرد. چند روز بعد ارنست کری‌یک در دانشگاه فرانکفورت «خطابه‌ی ریاست» خویش را ارائه کرد. او نیز به انقلاب فکری آلمان و اهداف فوری جنبش دانش‌جویان نازی اشاره کرد. کمتر از دو هفته‌ی بعد در ۲۷ مه ۱۹۳۳ نوبت به رییس تازه‌ی دانشگاه فرایبورگ، مارتین هایدگر رسید. او از فرصت «خطابه‌ی ریاست» استفاده کرد، و از انقلاب فکری یاد کرد، و حتی بیش از دو سخنران دیگر اصول فکری جنبش نازی را به عنوان نیروی رهبری معنوی و سخنگوی آینده‌ی آلمان و فرهنگ غرب ستود

(آس:۱۱۱-۹۷). او خود-بیان‌گری دانشگاه‌های آلمان را پیروی از دولت نازی دانست، و به گونه‌ای قابل پیش‌بینی، بحث خود را پیچیده‌تر از مباحث دو همکارش پیش برد. از یونانیان باستان و نیچه یاد کرد، و موقعیت مدرن فهم علمی را مورد انتقاد قرار داد، و برای نخستین بار فلسفه‌اش را به ناسیونال سوسیالیسم پیوند زد. درون‌مایه‌های اصلی خطابه مسائل، اهداف، گوهر و سازمان‌دهی آینده‌ی دانشگاه‌های آلمان بود. این مسائل از دیدگاه «خود-بیان‌گری» (Selbstbehauptung) دانشگاه‌ها عنوان شده بود. مسائل خطابه از این درون‌مایه‌ها فراتر رفت، و به بیانیه‌ای در دفاع از سیاست نازی‌ها در دانشگاه همانند شد. از این خطابه تاویل‌های گوناگونی ارائه شده است. کوشش در راه بیان فلسفی اهدافی که نازی‌ها لزوماً با همه‌ی آن‌ها موافق نبودند، دفاع از مفهوم یونانیِ علم، نکته‌های تازه‌ی آن هستند، ولی انکار نمی‌توان کرد که این خطابه متنی است دارای هم‌خوانی عناصر درونی در دفاع از (و در خدمت) اندیشه‌ی نازی‌ها. در آن از مفهوم **Volk** دفاع شده، و در سایه‌ی هدف فهم معنای هستی از رهبری نازی ستایش شده، و برخی از اصطلاح‌های رایج در میان نازی‌ها بارها تکرار شده‌اند. واژه‌هایی چون نبرد، نظم، سلامت، کار، و نیرو درست به معناهای آشنا در ادبیات نازی، آمده‌اند.

«خود-بیان‌گری دانشگاه‌ها» چیست که هایدگر در نخستین خطابه‌ی خویش به عنوان رییس دانشگاه در مورد آن حرف زده است؟ در نگاه نخست این اصطلاحی چپ‌گرایانه می‌آید. انگار چیزی از خودگردانی و خود مدیریتی در آن است. اما مفهوم مورد نظر هایدگر به طور کامل با این برداشت‌ها تفاوت دارد. آشکارا او خواهان پیروی بی‌چون و چرای دانشگاه‌ها از سیاست‌های حزب شده بود. در همان زمان در مورد خطابه‌ی هایدگر یک شوخی رایج شده بود. می‌گفتند که در عنوان سخنرانی او یعنی «خود بیان‌گری دانشگاه‌ها» باید به جای **Selbstbehauptung** به

معنای «خود بیان‌گری» واژه‌ی Selbstenthauptung به معنای «خودگردن زدن» به کار می‌رفت. هایدگر در خطابه‌اش از خواست فهم و بیان «نقش گوهری» دانشگاه‌ها در سامان‌دهی علم در جامعه یاد کرد، و گفت که این بیان باید کار خود دانشگاهیان باشد. چرا بیانِ خود، به خواست مرتبط است؟ آیا امری است به طور ضروری ارادی؟ مقصود از نقشِ گوهری چیست؟ چرا دانشگاه‌های آلمان و نه جایی دیگر؟ و این همه چه ارتباطی به مساله‌ی به قدرت رسیدن نازی‌ها دارد؟ آیا این نکته که دانشگاه‌های آلمان باید خود را بیان کنند، به این معناست که تاکنون چنین نکرده بودند؟ هایدگر گفت که باید بتوان وضعیت دانشگاه‌ها را در «موقعیت کنونی» بیان کرد. موقعیت کنونی یعنی زمانی که «جنبش» در حال پیش‌روی است. پس، به گمان هایدگر، باید خود بیان‌گری به نقش گوهری دانشگاه‌ها مرتبط شود. این گوهر چیست؟ چرا تضادی با خواست‌های حاکمان مستبد ندارد؟ هایدگر اعلام کرد که قانون دانشگاه‌ها بنیادِ قانون، و قانونِ مناسبات بنیادین است. قانونِ «خودفهمی» است. خواستِ فهم موقعیت خویش است. او به اصطلاح Selbstbejahung (= خود را اثبات کردن) که نخست در نوشته‌های شلینگ آمده بود نظر داشت. سه سال بعد در درس‌های شلینگ ***درباره‌ی گوهر رهایی انسان*** نشان داد که این مفهوم به متافیزیکِ خواست مرتبط است. بنیاد آن هم استوار به مفهومی از هستی است که خود را در توانایی بازنمایی گوهر خویش بیان می‌کند.

هایدگر پرسید که چرا باید دانشگاه‌ها بخواهند که خودشان خود را بیان کنند؟ نکته‌ای این‌جا شکل می‌گیرد. این دازاین و یا یک فرد نیست که باید خود را بفهمد، و بیان کند. این دانشگاه‌ها هستند که باید چنین کنند. هایدگر به جای بحث از دازاین و فرد، از «ما» بحث کرد (آس:۹۹، ۱۰۳). آن هم در زمانه‌ای که «ما» معنایی خطرناک داشت، و یادآور ملتِ تابع پیشوا بود. هایدگر بی آن که تصریح کند، «مسوولیت ما» را مسوولیت در برابر حزب دانست. برای این که دانشگاه‌ها خود-بیان‌گر باشند، دانش‌جویان

سه وظیفه در برابر خویش می‌یابند: در خدمت نظم کار، نظم دفاعی و نظم آموختن درآمدن (آس:۱۰۸). ترتیب این سه نظم را هایدگر به همین شکل آورد. پشت «ما» برنامه‌ی فکری‌ای نهفته است که به گمان هایدگر حتی نازیسم هم نتیجه‌ی آن است. این برنامه همان تقدیر (Geschick) است، تقدیرِ ما، یعنی تقدیرِ ملت آلمان. هایدگر در آغاز خطابه‌اش شعری از نمایش پرومته‌ی آیسخیلوس نقل کرد: «زیرا دانایی بارها ضعیف‌تر از ضرورت است» (آس:۱۰۱). این‌جا معلوم می‌شود که در برابر ضرورت یا رسالت تاریخی ملت، دانایی کم‌اهمیت‌تر است. هایدگر مبلّغ ناتوانی علم نبود. درواقع خطابه به این دلیل مطرح شده که چگونه دانش از اقتدار ضرورت‌ها بکاهد. هایدگر با زبانی نامفهوم به برداشت‌های مدرن از علم انتقاد کرد، و در برابر آن، معنایی دیگر از علم که با رسالت دازاین ملی خوانا باشد پیش کشید (آس:۱۰۱-۱۰۰). او پس از شرح «اصل پیشوایی» از رسالت و تقدیر تاریخی ملت آلمان یاد کرد. ملتی که باید رهبری فرهنگ اروپایی را به دست بگیرد. این نکته به سان تقدیری اروپایی مطرح شده، و بحث به مفهوم یونانی تقدیر کشیده شد. به یاد داریم که در ***هستی و زمان*** میان سرنوشت فرد و تقدیر تاریخی تفاوت بود. در «خطابه‌ی ریاست» بارها واژه‌ی سرنوشت در مورد ملت به کار رفته است. شاید به این دلیل که هایدگر می‌خواست تاکید کند بر یک‌پارچگی ملت آلمان که هم‌چون یک فرد رفتار می‌کنند.

در نخستین عبارت «خطابه‌ی ریاست» از فیلسوفان به عنوان «رهبران معنوی دانشگاه‌ها و جامعه» ستایش شد (آس:۹۹). «اصل پیشوایی» یعنی مفهوم مورد پرستش نازی مطرح شد، اما در سایه‌ی ضرورت رهبری نیروهای فکری قرار گرفت. هم‌چنین، هایدگر شرحی از پیشوایی داد که تاحدودی استقلال رای او را در این مورد نشان می‌دهد. او گفت: «پیشوایی (Führung) در کل باید امکان دهد تا پیروی از نیروهای درونی خودش نیز شکل گیرد. هر پیشوایی و پیروی در خود، و درون خود،

مقاومت (Widerstand) می‌آفرینند. تقابل میان پیشوا و پیروان باید در نظر گرفته شود» (آس:۱۰۹). به گمان هایدگر تقابل ضروری است زیرا از طریق آن است که پرسش‌گری ممکن می‌شود. این طرح مجدد نکته‌ای بود که در بند ۷۴ *هستی و زمان* هم آمده بود. همین نکته نشان می‌دهد که هایدگر در هم‌راه کردن اندیشه‌های بنیادین خود با خواست‌های ایدئولوژیک نازی‌ها مهارت لازم را نداشت. اگر این گفته که کوچکترین تقابلی (چه برسد به مقاومتی) میان رهبری و پیروان او وجود دارد در خطابه‌ی پیچیده و فلسفی هایدگر قابل تحمل بود، تکرار آن و ایده‌ی اصلی آن یعنی ضرورت این تقابل برای پرسش‌گری، از نظر نازی‌ها گناهی نابخشودنی به شمار می‌آمد. همین نکته به ما نشان می‌دهد که وحدت فیلسوف با رژیم استبدادی تا چه حد شکننده بود، و نمی‌توانست چندان به درازا بکشد. مگر این که فیلسوف از اصل مورد قبول خویش دست بر می‌داشت. نوشته‌های پس از تابستان ۱۹۳۴ هایدگر نشان می‌دهند که او تلاش بیهوده‌ی هم‌راهی اندیشه‌هایش با نازی‌ها را رها کرد. از این تاریخ به بعد او دیگر از نظر نازی‌ها یک عنصر مطلوب نبود. یکی از میلیون‌ها فرد در اکثریت خاموش بود. کسی که گاه به گاه، حرف‌هایی را می‌زند، و هم‌راهی‌هایی با استبداد از خود نشان می‌دهد، تا بتواند به کار و زندگی خویش ادامه دهد.

هیتلر در نخستین خطابه‌هایش به عنوان صدراعظم آلمان از «ضرورت ایجاد آمیزه‌ی کار، دانش و نظامی‌گری» یاد می‌کرد. هایدگر این ترکیب را در «خطابه‌ی ریاست» به مفهومی خاص آورد. او از وحدت کار با نظامی‌گری در سایه‌ی هدایت دانش یاد کرد. دانش را به معنای علم مدرن ندانست، و آشکارا مقصودش دانش فلسفی بود. او به گونه‌ای مضحک آرمان افلاطونی فیلسوف ـ شاه را تکرار می‌کرد. حتی پیش از به قدرت رسیدن نازی‌ها، یعنی در ۱۹۳۲، گفته بود: «تا آن‌جا که دولت (که آن را به عنوان ترجمه‌ی «polis» یونانی می‌آورند، که درست نیست) و مساله‌ی

امکان‌های درونی آن مطرح هستند، افلاطون مهم‌ترین اصل را این می‌دانست که پاسداران «با دیگری هستن» آدمی در وحدت زاده‌ی «polis» به گونه‌ای ضروری باید فیلسوفان باشند. این نکته [امروز] به این معنا نیست که استادان فلسفه باید نخست‌وزیران رایش بشوند، بل معنایش این است که فیلسوفان باید تبدیل به پاسداران (phulakes) بشوند. سالاری دولت و نظم دادن به این سالاری باید توسط مردان فیلسوفی [کذا] باشد که بر اساس ژرف‌ترین و گسترده‌ترین دانایی‌ها، دانشی که آزادانه می‌پرسد، ضابطه‌ها و قاعده‌ها را به نظم می‌آورند، و راه را برای تصمیم‌گیری می‌گشایند. آن‌ها تا جایی که با فلسفه سروکار دارند باید به ضرورت بدانند که انسان چیست و این وجود و توانمندی‌اش برای هستی کدام است. باید این را با وضوح تام بدانند» (م‌آ-۳۴:۱۰۰). هایدگر در صدد توضیح خود اندیشه‌ی افلاطون برنیامده بود، وگرنه اصطلاح‌های فلسفی خود او هم‌چون «با دیگری هستن» را تکرار نمی‌کرد. او حرف خودش را می‌زد که نزدیک بود به برداشت افلاطون از ضرورت حاکم شدن فیلسوفان. از سوی دیگر، آن‌چه «مردان فیلسوف» باید با وضوح تام بدانند، پاسخ به پرسش «انسان چیست؟» است، که خود هایدگر چهار سال پیش‌تر آن را پرسشی بی‌پاسخ دانسته بود. این‌جا پندار مضحک هایدگر آشکار می‌شود که هم‌راهی فیلسوفان با نازی‌ها به معنای فرمان‌روایی مردان فیلسوف بر نازی‌هاست. نکته‌ای در واگویه‌ی بالا آمده که بسیار مهم است. هایدگر نوشته که برگردان واژه‌ی یونانی polis به دولت نادرست است. خود او در نوشته‌های آن ایام خود چند بار واژه‌ی آلمانی nationelle را در این مورد به کار برده بود. او این واژه‌ی را در نامه‌ی هلدرلین به کاسیمیر اولریش بولندرف (۴ دسامبر ۱۸۰۱) یافته بود. هدف او این بود که منش ملی و اجتماعی polis را برجسته کند، و منش سیاسی را در سایه‌ی آن قرار دهد. تاکید او بر واژه‌ی «جنبش» در خطابه هم در این راستا معنا دارد. او بیشتر به جنبش ملت آلمان می‌اندیشید، و سیاست نازی‌ها را بیان آن می‌دانست.

۱۰. علم و فلسفه در «خطابه‌ی ریاست»

نکته‌ی دیگر در «خطابه‌ی ریاست» تاکید هایدگر بر مفهوم علم مدرن بود. دانشگاه‌ها گرد مفهوم «علم» (Wissenschaft) شکل گرفته‌اند (آس:۱۰۲ب). آن‌ها برای یافتن، انتقال، و گسترش علم و دانایی کار می‌کنند، یا باید چنین کار کنند. مقصود هم علوم گوناگون نیست، حتی مجموعه‌ی آیین‌های علمی هم نیست، بل «دانایی» به معنایی کلی است. علم گوهر دانشگاه‌هاست، اما گوهر علم چیست؟ چند سال بعد هایدگر در «دوران تصویر جهان» به این پرسش پاسخ داد. اما در «خطابه‌ی ریاست» نکته تازه آغاز شده بود. خواستِ دانشگاه‌ها یافتن و گسترش علم است. خواست علم «همان خواست رسالت تاریخی و معنوی ملت آلمان است». هایدگر درمورد ماهیت علم می‌اندیشید. علم مدرن فقط ظاهری (schein) است، اما علم باید با توجه به ریشه‌ی یونانی‌اش شناخته شود. این ریشه در پرتو فلسفه‌ی یونانی بازشناختنی است. از آن‌جا که مبنای آگاهی علمی فلسفه است (چنان که در بنیاد هر علم ادراکی فلسفی از جهان نهفته است)، خواست علم یعنی خواست فلسفه. هایدگر توصیه کرد که بنیاد فلسفی علم یونانی را بررسی کنیم. دانایی ضعیف‌تر از ضرورت است اما باید از آن قدرت‌مندتر شود. با وجود این، دانایی نباید «نافرمان» باشد. برداشت مدرن از استقلال علم نادرست است و پیدایش آن دلایلی تاریخی و اجتماعی دارد. هایدگر با اشاره‌هایی به مفهوم théôria در اندیشه‌ی یونانی همبستگی اندیشه و نظر به عمل را پیش کشید. نظریه در شکل اصیل خود بیان عمل است. علم چون در خدمت تقدیر باشد، تقدیرش عمل خواهد بود. هستی تقدیر است. ما بنا به حکم هستی عمل می‌کنیم و می‌شناسیم. علم در این تقدیر بنیاد وجود معنوی ما، یعنی ملت، است. پس می‌توان گفت که فراخوان به خود-بیان‌گری دانشگاه‌ها فراخوان به پذیرش سلطه‌ی فلسفه است. آلمانی‌ها رسالت دارند که «علم مستقل» یا

فلسفه را بر اساس گوهر آن دریابند، و به یاری آن به زندگی خویش نظم دهند، و این چنین، اندیشیدن به هستی را آغاز کنند.

چرا آلمانی‌ها؟ علم که در اساس آلمانی نیست، فلسفه نیز همین‌طور. پس چرا آلمانی‌ها نقشی ویژه به عهده دارند؟ هایدگر در «خطابه‌ی ریاست» در این مورد توضیحی نداد. اما گمان می‌کنم که یافتن پاسخ دشوار نباشد. برای هایدگر عضو حزب ناسیونال سوسیالیست، آلمانی‌ها آن ملتی هستند که با ساختن «جنبش» راه را یافته‌اند. آنان پس از یونانیان نخستین ملتی هستند که خواهند توانست با فلسفه جهان تازه‌ای بسازند. یونانیان سرچشمه‌ی راستین فرهنگ و اندیشه‌ی فلسفی بودند و کار آلمانی‌ها باید یافتن این سرچشمه می‌بود. هایدگر نازیسم را به این دلیل می‌ستود که آن را «خواستِ اندیشیدن به سرچشمه» می‌خواند. از این‌رو، به ملتی که این «جنبش» را در جهان معاصر برپا کرده است، یادآور می‌شد که به سرچشمه بیاندیشد. زیرا فقط در این صورت است که آنان به هستندگانی زمان‌مند تبدیل خواهند شد. هایدگر می‌دید که توجه به نخستین سرآغاز، و یونان، به سادگی به معنای بازگشت به گذشته نیست. این توجه به سرآغازی دیگر، یعنی به آینده نیز هست. دازاین آلمانی باید به یونان کهن نه چون گذشته‌ی انسان، بل هم‌چون آینده‌ی خود توجه کند. ما به این دلیل متوجه سرچشمه می‌شویم که سرچشمه ما را به سوی آینده پیش می‌راند. گذشته تکرار نخواهد شد، اما نیروی به‌پیش‌برنده‌ی آن کار خواهد کرد. منطق سرچشمه یا archê به معنای «پیشینه‌ی دور» راه‌گشاست: «سرآغاز هنوز وجود دارد. نباید آن را پشت سر خودمان هم‌چون امری متعلق به گذشته بدانیم. پیش روی ما ایستاده است. سرآغاز هم‌چون بزرگترین لحظه‌ها پیشاپیش وجود دارد، بی‌اعتنا به گذر، فراسوی هرچه پیش می‌آید. برتر و بالاتر از ما همه. آن‌جاست و هم‌چون قضا و قدری دور که به ما نظم می‌دهد تا عظمت آن را دریابیم» (آس:۱۰۳). دانشگاه‌های آلمان باید آماده‌ی شنیدن آوای سرآغاز باشند. این آوای

آینده، و آوای هستی است. «جنبش» یک مفهوم مخالف با نیهیلیسم، و شیوه‌ی شنیدن است. این پیکربندی تاریخی تازه‌ای است.

یکی از هدف‌های هایدگر در «خطابه‌ی ریاست»، نجات دادن دانشگاه‌ها از شر برداشتی از علم بود که آن را تقسیم‌شده و چندپاره معرفی می‌کند. او در پی طرح ضرورت یکتایی نهاد عالی آموزشی بود، و معتقد بود که فلسفه چنین یگانگی‌ای را موجب می‌شود. می‌گفت که تقسیم‌بندی دانش‌ها از توجه صرف به نتیجه‌های عملی آن‌ها ناشی شده است. الگوی هستی‌شناسی بنیادین شیوه‌های غیر تکنیکی سازمان‌دهی دانش را پیش می‌کشید. کانت، هگل، و به ویژه شلینگ در درس‌هایش در ۱۸۰۲-۰۳ با عنوان «درس‌هایی در مورد پژوهش‌های دانشگاهی»[1] می‌گفتند که فلسفه حلقه‌ی رابط میان دانش‌های از هم‌گسیخته نیست، و نمی‌تواند وحدت و یگانگی آن‌ها را موجب شود. کانت بازگشت به مفهوم فلسفی «خرد» را پیشنهاد می‌کرد. خرد فرجام‌شناسانه‌ای که در تکاملی بی‌پایان قرار دارد، علوم مختلف را به هم پیوند می‌دهد. فلسفه فقط از راه طرح این مفهوم رسالت «وحدت‌بخشی» (uni-versity) را آغاز می‌کند. هگل فلسفه را علم می‌دانست و مدام از علوم فلسفی یاد می‌کرد و از پدیدارشناسی هم هم‌چون «علم تجربه‌ی آگاهی» نام می‌برد. شلینگ نیز در نخستین درس خویش اعلام کرده بود که هرگاه با دقت به مساله توجه کنیم، متوجه خواهیم شد که فلسفه خود یک علم است. فلسفه در اصل، آن چنان علمی است که قادر است یگانگی میان علوم را موجب شود. یعنی فلسفه، گوهر یا بنیاد علم است. به خاطر فلسفه است که «نظام دانایی‌ها» پدید می‌آید. از میان رفتن چندگانگی علوم مدرن فقط به یاری فلسفه ممکن است. این «تحقق یا فعلیت فلسفه» است. هایدگر در این بحث چندان از این اندیشمندان ایدئالیست دور نشد. او اعلام کرد که

---

1. M. de Beistegui, *Heidegger and the Political*, London, 1998, p.36.

گوهر علم فلسفه است و گوهر خردورزی پرسش‌گری است. فلسفه چون پرسش‌گر است به سایر علوم یاد می‌دهد که چگونه درست بپرسند.

در «خطابه‌یِ ریاست» مدام مفاهیم سنتی فلسفه‌ی ایدئالیستی یعنی روح و معنویت مطرح شدند. اما همه جا این دو معنا وابسته دانسته شدند به «ملت». هایدگر گفت: «هرگاه ما به گذشته، به سرآغاز بازگردیم، علم تبدیل می‌شود به رخداد هستی بنیادین ما به عنوان بخشی از ملت» (آس:۱۰۳). هایدگر رخداد هستی بنیادین را امر معنوی خواند، و کوشید تا مخاطبان خود یعنی دانشگاهیان و دانش‌جویان را متوجه سرچشمه‌ی علم کند، تا تقدیر ملت آلمان را دریابند. او پنهان نکرد که می‌خواهد علم و نظریه را چونان بیان عمل در خدمت ناسیونال سوسیالیسم یا به قول خودش «جنبش» درآورد. آن‌چه هایدگر «خواستِ گوهر علم» نامید «معنویتِ ملت» است. این‌جا ما با ترکیب فلسفه و ایدئولوژی نازی‌ها روبروییم. مجازهای بیان نازی در معنایی فلسفی ظاهر می‌شوند. مهم‌ترین آن‌ها اصل رهبری است که هم‌چون رهبری فیلسوفان و اندیشه بارها تکرار می‌شود. اما این رهبران آینده، خود هم‌اکنون اصل آزادی انتقاد را کنار گذاشته‌اند. نکته رابطه‌ی دانایان است با ملت. آیا این بازگشت سوژه‌ی مدرن نیست؟ آیا خردباوری مدرن این بار در پوشش اصطلاح‌های مبهم نازی اقتدار نیافته است؟ هایدگر آزادی دانشگاهی به معنایی دمکراتیک، را رد کرد. آن را هم‌چون بیانی غیر اصیل ناپذیرفتنی دانست. باید دید که این چنین آزادی دانشگاه‌ها در چه زمینه‌ی عملی قرار می‌گیرد، و به سود کیست. از نگاه او آزادی دانشگاهی یک معنا دارد و آن معنای پذیرش اصل رهبری دانایان است. این‌جا دانایان دیگری جز استادان و دانشگاهیان پیدا می‌شوند، و قدرت خود را نمایان می‌کنند. هایدگر به شیوه‌ی اسپینوزا آزادی را درک ضرورت دانست، و ضرورت را سیاست‌های حزب خواند.

هایدگر از «جنبش مردمی» یاد کرد، و آن را با عنوان **Volkgemeinschaft**

خواند. همان جامعه‌ی ارگانیک روستایی و صنف‌های کوچک با همان نگاه نوستالژیک به گذشته که در برابر Gesellschaft قرار می‌گیرد، و جامعه‌ی مدرن را با خردباوری، و آزادی‌ها، و بایسته‌هایش رد می‌کند. برای درک جامعه‌ی سالم و ارگانیک باید ملت آماده و «بازآموزی» شوند. هایدگر پرهیزی از کاربرد واژه‌ی محبوب نازی‌ها نداشت، و از Wissenschaftslager یاد می‌کرد. دانش‌جویان آلمان باید بیاموزند که در خدمت علم (یعنی حقیقت مورد نظر نازی‌ها) درآیند، و توقع نداشته باشند که علم به آن‌ها خدمت کند. دانش‌جویان به سان لشکری باید بسیج شوند. از این‌جا استعاره‌های فراوان نظامی در خطابه سر برمی‌آورند: جنگ، استراتژی، تجهیز، بسیج، اردو و غیره. هایدگر گفت: «تمامی توانایی‌های خواست باید که از طریق نبرد پیش بروند، در نبرد به اوج برسند، و با نبرد حفظ شوند» (آس:۱۰۹-۱۰۸). فقط در نبرد است که قدرت تقدیر آزاد می‌شود. در این اشاره‌های صریح به **نبرد من** هم‌راهی فیلسوف با سیاست‌های جنگ‌طلبانه پنهان نمی‌ماند. برخی از عبارت‌های نتیجه‌گیری «خطابه‌ی ریاست» همانندهایی در **نبرد من** دارند: «این که آیا این اراده پدید می‌آید یا نه، خود استوارست به این که آیا ما هم‌چون ملتی تاریخی ـ معنوی خودمان هستیم، و می‌توانیم خودمان باشیم، یا نه. هر فرد در این تصمیم شرکت می‌کند» (آس:۱۰۹). شیوه‌ی بیان نازی قابل تشخیص است: «ما عظمت و شکوه این جای‌گاه را فقط آن‌جا به طور کامل درک می‌کنیم که در میان خودمان آن اصل فکربرانگیز، ژرف و گسترده را که خرد یونانی بر زبان آورد رایج کنیم، و دریابیم: همه‌ی چیزهای بزرگ در مسیر توفان قرار دارند». این خطابه با این بیان شاعرانه‌تر افلاطون در کتاب ششم **جمهوری** تمام می‌شود.[1] آیا هایدگر

---

۱. «نکته این است که جامعه و دولت با فلسفه چگونه باید رفتار کنند تا فلسفه در ←

دوازده سال بعد در شهرهای یکسر ویران آلمان، در میان ملتی شکست‌خورده، تحقیرشده، گرسنه، بی‌سرپناه، و فاقد نان، بهداشت و امنیت، در حالی که ارتش سرخ از شرق، و ارتش متفقین از غرب به برلین نزدیک می‌شدند، هیچ به این عبارت‌های خطابه‌ی خود،اندیشید؟ آیا در اعماق آن جهنم هنوز می‌گفت که هر چیز بزرگی در مسیر توفان قرار دارد؟[1]

۱۱. مفهوم ملت

در سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر آغاز بحث و تحلیل از دازاین به معنای یک فرد (فردی تاریخی و درگیر در زندگی جمعی) را به بررسی انسانِ جمعی تبدیل کرد. این دگرگونی پا به پای شکل‌گیری برداشت از تاریخ هستی شکل گرفت. دازاین هم‌چون فرد نخست به ملت تبدیل شد، و بعد هم‌چون «ما»یی که هستی بر آن حکم می‌راند مطرح شد. در درس‌های تابستان ۱۹۳۴ «منطق به مثابه‌ی پرسش درباره‌ی گوهر زبان» که پیش‌تر هم به آن اشاره داشتم، هایدگر به مفهوم مهم «من‌بودگی دازاین» توجه کرد، و نوشت که باید در قاعده‌ی ***هستی و زمان*** که اعلام می‌کند «دازاین در هر حالت همواره من است»، تجدیدنظر کرد، و گفت که دازاین در هر مورد همواره از آنِ ماست (Je-unsrigkeit). او هم‌چون هگل چنین استدلال کرد که خویشتنِ اصیل نه در «من»، بل در «ما» یافتنی است. او

← معرض تباهی نیفتد. زیرا چنانکه اندکی پیش گفتیم هرچیز عالی و اصیل اگر رفتاری مناسب با طبیعتش نبیند زود تباه می‌شود و به قول آن مثل مشهور «هرچه زیباست به راستی دشوار است» (افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۱۰۶).

۱. برای آشنایی با ژرفای فاجعه‌ای که آلمانی‌ها در سال ۱۹۴۵ با آن روبرو بودند، و آن‌چه من «جهنم» خواندم، بنگرید به: A. Beevor, *Berlin: The Downfall 1945*, London, 2002.

اما، در شرایطی بارها دشوارتر و خطرسازتر از شرایط هگل قرار داشت، و از ما هم‌چون «ملت»، حرف می‌زد.[1]

Volk واژه‌ای است که هردر، وینکلمان، و گوته آن را به کار می‌بردند، و دو معنای اصلی دارد که به هم مرتبط اند. یکی «مردم» (یا «خلق»)، و دومی «ملت» («یک واحد تاریخی»). در معنای نخست واژه‌ی Volk هم‌چون واژه‌ی People در زبان انگلیسی به معنای «مردم» است. در آلمانی می‌گوییم das Volk der Kurden یعنی «مردم کُرد» یا das arbeitende Volk یعنی «مردم زحمت‌کش»، یا viel junges Volk یعنی «مردم جوان». در روزگار رنسانس با پیدایش دولت‌های ملی و رشد ناسیونالیسم، این واژه به معنای مردمی دانسته شد که در زبان، تاریخ و فرهنگ خویش با هم‌دیگر مشترک هستند، از یک قلمروی جغرافیایی به عنوان کشور خویش دفاع می‌کنند، و به طور معمول یک رهبری سیاسی، حاکمیت یک قانون را پذیرفته‌اند، و می‌توان گفت که در پی یک دولت متحد شده‌اند. رمانتیک‌ها به این واژه رنگ و بوی فرهنگی‌تری بخشیدند. آنان اصطلاحی چون Volkslied یعنی «ترانه‌های مردمی» (یا «آوازهای فولکلوریک») را به کار بردند، ترانه‌هایی که پایه‌ی برخی از زیباترین لیدهای شوبرت، شومان، ولف و برامس بودند. آنان هم‌چنین اصطلاح Volkstum را به کار بردند، به معناهای «منش ملی»، «روحیه‌ی خاص ملی» که در زندگی و فرهنگ ملت جلوه‌گر می‌شوند. در سده‌ی هجدهم در زبان آلمانی اصطلاح Volkgeist به معنای «روح ملی» و قید völkisch به معنای «مردمی» بسیار به کار می‌رفتند. مفهوم روح ملی فقط در زبان آلمانی به کار نمی‌رفت. برابرهای فرانسوی و انگلیسی‌اش در نوشته‌های مونتسکیو، ولتر، هیوم و اسمیت هم یافتنی است، اما در میان اندیش‌مندان آلمانی علاقه‌ی بیشتری را

1. M. Heidegger, Logica: *Leccines de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helen Weiss*, p.78.

برانگیخت. هگل و هردر واژه‌ی Volk را بسیار به کار بردند. این واژه که نخست معنای فرهنگی داشت به تدریج در نوشته‌های محافظه‌کاران سده‌ی نوزدهم معنای خاص سیاسی یافت، تا سرانجام در نوشته‌های روزنبرگ سر برآورد.[۱] نازی‌ها «روح ملی» و «مردمی» را بسیار به کار می‌بردند. چنین می‌گفتند که هر چیز «مردمی» باید مقدس انگاشته شود. هیچ واژه‌ای به اندازه‌ی Volk محبوب آنان نبود. هیتلر نخست از این واژه معنایی قومی و نژادی در نظر داشت، و در نبرد من نوشته بود که تعلق به قوم و نژاد مهم‌تر است از تعلق به دولت. هایدگر در این که ملت پایه‌ی دولت است با هیتلر هم‌نظر بود.[۲] نازی‌ها در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ بار سیاسی واژه‌ی volk را سنگین کردند، و با آن معنای «ملت»، و حتی نژاد را پیش می‌کشیدند. آن‌ها Nation را بیشتر در حق ملت و Volk را بیشتر در مورد «قومی که از نژادی خاص هستند» به کار می‌بردند. هایدگر آشکارا، همه جا این واژه را به دو معنای «مردم» و «ملت» به کار می‌گرفت، و از آن هیچ‌گونه معنای نژادی در نظر نداشت. اما حتی همین معنای ساده و رایج واژه هم در *ادای سهمی به فلسفه* مورد انتقاد او قرار گرفت. آن‌جا او Volk را امری «جمعی، نژادی، ملی، مردمی» خواند که هرگاه مبنای شناسایی شیوه‌های هستن دازاین قرار گیرد، باید از آن انتقاد شود (اس:۸۲). حتی نوشت که Volk «اسم جمع سوژه است»، و دیگر به این معنا به کار می‌رود. درنتیجه، تمام انتقادهای به سوژه، شامل حال آن هم می‌شود.

در *هستی و زمان* واژه‌ی Volk به ندرت به کار رفته است. یک بار «به معنایی اجتماعی و تاریخی» آمد: «دازاین هم‌چون «در جهان هستن» به طور بنیادین هستن با دیگری است. تاریخ‌بودگی او تاریخ‌بودگی اشتراکی

1. I. Berlin, "Joseph de Maistre and the origins of Fascism", in: *The New York Review of Books*, 37, 14, 27 September 1990, p.46.

2. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Mrrtin Heidegger 1910-1976*, Frankfurt a. M. 1990, p.559.

است و با آن هم‌چون سرنوشت تعیین می‌شود. این چنین است که ما تاریخ‌بودگی اجتماع، یا ملت را می‌فهمیم» (هز:۴۳۶). هایدگر در نوشته‌هایش درباره‌ی هلدرلین، چندین بار این واژه‌ی volk را درباره‌ی هستی تاریخی به کار برد، و حتی یک بار نوشت که وطن (Heimat) هستی تاریخی، ملت است. در این بحث هایدگر برای Volk معنایی سیاسی قائل نبود. یک بار نوشت که یونانیان به رغم تقسیم‌شان در دولت‌شهرها یک Volk متحد را تشکیل می‌دادند. در ***ادای سهمی به فلسفه*** محدود کردن بحث به معنای سیاسی مورد نظر نازی‌ها از Volk را مورد انتقاد قرار داد، و نوشت: «مگر فلسفه‌ی نخستین سرآغاز فلسفه‌ی مردم یونان نبود؟ مگر پایان بزرگ فلسفه‌ی غرب ایدئالیسم آلمانی و نیچه نیستند که فلسفه‌ی مردم آلمان محسوب می‌شوند؟» (اس:۳۰). در این کتاب هایدگر بارها اعلام کرد که فلسفه در کنار «مردم» شکل می‌گیرد، و محصول کار آن‌هاست، و به سهم خود به آنان شکل می‌دهد: «فلسفه‌ی یک ملت، آن چیزی است که مردم رامی‌سازد. فلسفه مردم را از نظر تاریخی در دازاین آن‌ها بنیاد می‌دهد، و آنان را به پاسداری از حقیقت هستی می‌کشاند». به این معنا میان آلمانی‌ها و یونانیان تفاوتی وجود دارد. یونانی‌ها سرآغازی پیش از خود نداشتند، که به آن توجه کنند. آلمانی‌ها پشت سر خود چنان سرآغاز و پیش روی خود سرآغازی دیگر دارند. اما شباهت آن‌ها در این است که هر دو از مرزهای یک ملت فراتر رفته‌اند: «اندیشه‌های دکارت، متافیزیک لایب‌نیتس، فلسفه‌ی هیوم، اروپایی و درنتیجه سیاره‌ای، هستند. حتی فلسفه‌ی نیچه هم هرگز یک فلسفه‌ی خاص آلمانی نیست، بل اروپایی و سیاره‌ای شده است» (ن-۲۵۱۹:۳).

۱۲. دانشگاه

دانشگاه از نظر هایدگر که بخش اصلی سال‌های بارآور کار فکری‌اش را در آن گذراند، به سادگی مکانی برای آموزش دیدن نیست، بل گرد هم

آمدن عناصر فرهنگی، و درنتیجه، بیان تاریخ‌بودگی دازاین است. دانشگاه سرپناه شکل‌های گوناگون رابطه‌ی سنت با اکنون و آینده است. خواست این که به گونه‌ای تازه به علم، فلسفه، و هنر بنگریم، امروز جدا از رویکردی تازه به مسائل دانشگاهی نیست. رابطه‌های علم و قدرت، کار و حقوق اجتماعی، امر سیاسی و زندگی اجتماعی در دانشگاه آشکار می‌شوند. حتی راه ورود هایدگر به زندگی سیاسی از مسیر دانشگاه گذشت. او ظهور شکل تازه‌ی امر سیاسی را در مفهوم در حال تحولِ علم، و از این‌جا در دگرگونی نهاد دانشگاهی می‌دید. این است که در «خطابه‌ی ریاست» دگرگونی دانشگاه‌های آلمان، راه‌یابی به مسیر دگرگونی زندگی اجتماعی آلمانیان دانسته شد. برای هایدگر دگرگونی از بالا، تغییر برنامه‌های آموزشی، اگر استوار به برنامه‌ای روشن باشند (که او در آن سال‌ها برنامه‌ی روشن را گفته‌های پیشوای نازی‌ها می‌دانست)، ضرورت دگرگونی تاریخی ملت را روشن خواهد کرد. از نظر او دگرگونی به معنای تغییرات هدایت‌شده و «رهبری‌شده» از بالا بود، و او به آن‌چه ما امروز «آزادی دانشگاهی»، یعنی پذیرش نقش دانش‌جویان در برنامه‌ریزی‌های درسی و فکری و پژوهشی، و ضرورت رعایت موازین دمکراسی در حق آنان، کوچکترین اعتقادی نداشت. او آزادی دانشگاهی را به معنای لیبرالی که امروز مطرح است، محکوم می‌دانست، و اساس‌نامه‌ی «لیبرالی» دانشگاه فرایبورگ را رد می‌کرد، و با حزبی کردن دانشگاه موافق بود. کنش درست سیاسی مورد نظر او امکان شکل‌گیری بدیل‌های گوناگون، و رویارویی طرح‌اندازی‌های مختلف را فراهم نمی‌آورد. راه درست یکی بود و آن هم‌راهی با حزب بود، نوسازی دانشگاه‌ها هم فقط به معنای هم‌راه کردن نظام آموزشی و اداری با برنامه‌های حزب نازی بود. هایدگر با آن‌چه از دانشگاه‌های ویلهلمی به صورت ضرورت اطاعت دانش‌جو، رعایت نظم، و اقتدار استاد بر جا مانده بود، هم‌راهی کامل داشت. در دانشگاه‌ها نیز باید پایگان، نظم، و اقتدار حاکم باشند. از

این‌رو، هیچ اثری از آن مخالفت ضروری پایه‌ها با رهبری که اشاره‌ای ترسیده و مبهم به آن در «خطابه‌ی ریاست» آمده، در رفتار رییس دانشگاه فرایبورگ به چشم نمی‌خورد. کارل لوویت به یاد می‌آورد که دانش‌جویان نازی در آلمان خواهان سرمشق شدن نمونه‌ی دانشگاه فرایبورگ بودند.[1]

در سنت فلسفی آلمان همواره چنین فرض می‌شد که نوجویی‌ها، و کشف‌های تازه در علم، (در بسیاری از موارد نوسازی زندگی اجتماعی) به دگرگونی در نظام آموزشی، و به ویژه نوسازی نهاد آموزش عالی و نظام دانشگاهی وابسته است. هم‌راهی پیشرفت و نوسازی درسی و آموزشی از زمان هومبولت و هردر تا امروز همواره به شکل‌های مختلف مطرح بوده است. کانت در رساله‌ی مشهور خود «اختلاف دانشکده‌ها»، یکی از نخستین نمونه‌های دخالت فیلسوفان در مسائل دانشگاهی را نمایان کرد. نیچه در ۱۸۷۲ در مقاله‌ی «درباره‌ی آینده‌ی نهادهای آموزشی ما»، همان بحث را پیش برد. شلینگ و هگل نیز درمورد مسائل آموزش عالی بسیار نوشتند. درنتیجه، «خطابه‌ی ریاست» هایدگر به هیچ‌رو بدون زمینه و پیشینه نبود. برخی از نکته‌های مطرح‌شده در آن هم در ادبیات و سخن فلسفی آلمانی، و هم در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ خود هایدگر ریشه داشتند. او با این فرض که همگان درک می‌کنند که چرا راه ورود دگرگونی اجتماعی را در دگرگونی نظام دانشگاهی دانسته، بحث خود را آغاز کرد. هم‌چنین او این دیدگاه کانت، شلینگ و هگل را که فلسفه رسالت نقش وحدت بخشیدن به علوم را به عهده دارد، پیش‌فرضی قطعی دانست. این‌جا باید عنصر دیگری، یعنی «عنصر ملی» را در خطابه‌ی هایدگر برجسته کنم، که این یکی از نوشته‌های رمانتیک‌های آلمانی وام گرفته شده است. کانت دانشگاه‌ها را متحد بر اساس «خرد جهان‌شمول

---

1. L. P. Thiele, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics*, Princeton University Press, 1995, p.134n5.

فرجام‌نگر» می‌خواست. او فقط به دانشگاه‌های آلمان نمی‌اندیشید. پس از کانت، شاید به خاطر شکست‌های دولت‌های آلمانی در جریان جنگ‌های ناپلئونی «نقش دانشگاه‌های آلمان» برجسته و مهم شد. متفکران برجسته‌ای چون فیشته، شلایرماخر، و فون هومبولت درگیر بحث‌های مهمی در مورد آینده‌ی دانشگاه‌های آلمان شدند. نظام دانشگاهی مدرن آلمان تاحدودی استوار بر بحث‌های آنان شکل گرفت. شکل آرمانی، استقلال دانشگاه از حکومت بود، اما این شکل همواره به طور کامل تحقق نمی‌یافت. دست‌کم در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم امکان به کارگیری استادان دگراندیش و لیبرال بسیار کم بود. میان رشته‌های درسی هم پایگانی وجود داشت که بازتاب توجه روزافزون به علوم طبیعی بود. برداشت هایدگر در «خطابه‌ی ریاست» شماری از مبانی لیبرالی را زیر سئوال می‌برد. استقلال استادان از حکومت حذف می‌شد، و «اصل پیشوایی» اندیشه‌ی انتقادی را ممنوع می‌کرد.

نکته‌ی غم‌انگیز این است که هایدگر تا پیش از ۱۹۳۳ تصویری بسیار متفاوت از یک استاد دانشگاه آلمانی از کار خودش ارائه کرده بود. در کلاس‌های او شاگردان آزادی بحث و انتقاد داشتند. او با بیشتر آن‌ها رابطه‌ای دوستانه داشت، و روزهای تعطیل با آن‌ها به راه‌پیمایی و اسکی درکوهستان، می‌رفت. او در شیوه‌های تدریس خود نوآور بود، و فلسفه را از جای‌گاه مقدس‌اش پایین می‌کشید، و مثال‌هایش را از مسائل به ظاهر پیش‌پاافتاده‌ی زندگی هرروزه برمی‌گزید. خود او در نامه‌ای به کارل لوویت (۱۹ اوت ۱۹۲۱) نوشت که حاضر نیست خود را یک سوژه‌ی شناسا معرفی کند که داناست، و به دیگران آموزش می‌دهد.[1] و افزود: «من به روالی مشخص کار می‌کنم و همواره کوشیده‌ام تا از زندگی واقعی آغاز کنم». او تاکید کرده که فلسفه فقط از راه پیوند با واقع‌بودگی است که

---

1. M. de Beistegui, *op. cit.*, pp.39-41.

می‌تواند به زندگی‌اش ادامه دهد. فلسفه نه علم است و نه شبه علم. او پیش‌تر، در ۱۹۱۹ گفته بود: «اگر مقدر است که فلسفه‌ای این‌جا و اکنون مطرح باشد، فقط می‌تواند خود را در راستای پیوند راستین با زندگی بسازد. راستایی که این‌جا همان دانشگاه است» (م‌آ-۶۱:۶۴). هایدگر در فاصله سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳ مدام از پیوند فلسفه و دانشگاه یاد کرده و می‌نوشت که دانشگاهیان هستی خویش را از علم یافته‌اند، و درنتیجه، مدام از علم می‌پرسند، و با این انحصار پرسش‌گری، هستی را فراموش می‌کنند. در پایانِ *درباره‌ی گوهر حقیقت* نوشت که هدف‌های رشته‌های گوناگون علمی تعیین‌کننده‌ی مسیر پژوهش‌ها شده‌اند، اما باید بتوان که از جای‌گاهی فراتر به هماهنگی اهداف دقت کرد. علوم مدرن قلمرو پژوهش خود را هم‌چون محیطی تصنعی می‌سازند، و آن‌چه از یاد رفته قلمرو هستی است. فیلسوف چگونه اقتدار خود را بر دانشگاه «علم‌زده» تحمیل کرد؟ آشکارا با همراهی با نازی‌ها، و کسانی که به کتاب‌سوزان و قلع و قمع دانشگاه‌ها مباهات می‌کردند. بوفره، دوست هایدگر نوشته که هایدگر هم‌چون دانشگاه‌های آلمان که از آن‌ها جداشدنی نبود، تسلیم هیتلر شد. این ملایم‌ترین تعبیری است که می‌توان از کار هایدگر ارائه کرد. واقعیت بارها از این زشت‌تر و دلخراش‌تر بود.

فصل ۱۲

گزینش شر

۱. بازگشت از سیراکیوز

گادامر خاطره‌ای را نقل کرده که پس از استعفای هایدگر از ریاست دانشگاه فرایبورگ، روزی یک دانش‌جو او را در اتوبوس دید. به او نزدیک شد و پرسید: «استاد، از سیراکیوز برمی‌گردید؟». اشاره‌ی دانش‌جو به هم‌راهی افلاطون با شاه درنده‌خوی سیراکیوز بود، که فیلسوف به ظاهر برای اصلاح امور، تن به همکاری با او داده، و کوشیده بود تا در برابر دمکراسی آتن که آن را خوار می‌شمرد، الگویی از حکومت برتر ارائه کند، و بعد وقتی شاه به او بدگمان شد، مایوس و شکست‌خورده از آن‌جا گریخت.[1] چرا هایدگر از سیراکیوز برگشت؟ آیا می‌توان گفت که همان تاویل از تاریخ هستی که او را به سوی حزب نازی و رژیم هیتلری کشانده بود، سرانجام موجب دوری او از آن شد؟ به گمان برخی از دوستان، و شاگردان هایدگر، او در فاصله سال‌های ۳۶-۱۹۳۴ به بازنگری در مبانی

---

1. H.- G. Gadamer, "Zurück von Syrakus?", in: J. Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt a. M., 1988, p.179.

فکری تعلق خاطرش به نازی‌ها پرداخت. در *ادای سهمی به فلسفه*، و نیز در برخی از آثار و گفت‌وگوهایش در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، اعلام کرد که پیشرفت تکنولوژیک در گستره‌ی سیاره نظام فاشیستی را به نظام‌های آمریکا و اتحاد شوروی همانند کرده است. پیش‌تر او در *درآمدی به متافیزیک* گفته بود که با توجه به مبانی متافیزیکی نظام‌های آمریکا و شوروی آن‌ها یکی هستند. در سال‌های بعد به این نتیجه رسید که آلمان نازی نیز با آن‌ها همانند شده است. در آغاز می‌گفت که در آلمان «نیروی معنوی» شکل می‌گیرد (دم:۳۲-۳۱)، اما اندک زمانی بعد آلمان را هم در کنار قدرت‌های نظامی و صنعتی قرار داد. دشوار بتوان از معنویت نظام سیاسی و اجتماعی‌ای یاد کرد که آشکارا نژادپرستی را تبلیغ می‌کند. فیلسوفِ مدافع روستاگرایی و ساده‌زیستی در مقابل نمونه‌های فساد، رشوه، و دزدی در رژیم نازی، و با مشاهده‌ی زندگی تجملی رهبران نظام، چه می‌گفت؟ در «دوران تصویر جهان» هایدگر تکنولوژی را تقدیر اروپایی و سیاره‌ای خواند. به زبان بی‌زبانی می‌گفت که آلمان استثنایی بر این قاعده نیست. هنوز اصطلاح محبوب نازی‌ها را به کار می‌گرفت، و از «بسیج کامل» حرف می‌زد (پ‌ت:۱۳۷)، اما دیگر از موقعیت استثنایی آلمان یاد نمی‌کرد. به نظر می‌رسید که او دیگر ناسیونال سوسیالیسم را پاسخی به نیهیلیسم تکنولوژیک، یا بدیلی در برابر آن نمی‌دانست، بل با کاربرد اصطلاح «بسیج جهان‌شمول و سیاره‌ای» نشان می‌داد که نازیسم هم یکی از بیان‌گران آن نیهیلیسم است. سال‌ها پس از رژیم هیتلری، هایدگر در *پایان فلسفه* از نیروی سازمان‌دهنده‌ی نیهیلیسم هم‌چون نیروی پیشوایی یاد کرد، و اصطلاح مشهور نازی را در بیان منفی‌ترین نکته‌ها به کار برد.

چنان که در فصل ۱۲ دیدیم، در هم‌راهی هایدگر با نازی‌ها، حتی در متن‌های ۱۹۳۳ و «خطابه‌ی ریاست»، باز فاصله‌ای اندیشه‌های او را از نازیسم به عنوان یک ایدئولوژی جدا می‌کرد. مسوولیت‌های سیاسی و اخلاقی هایدگر در خدمت به نازیسم را کم‌رنگ نمی‌کنیم، و سکوت

آمیخته به رضایت او در برابر جنایت‌های نازی‌ها را از یاد نمی‌بریم، اما چنین می‌نماید که میان اندیشه‌های سیاسی او و آن ایدئولوژی فاصله و شکافی هم وجود داشت. به ظاهر همین شکاف او را به این نتیجه رساند که از هم‌راهی مستقیم و داوطلبانه با نازی‌ها دست بردارد. او از میانه‌ی ۱۹۳۴ تا پایان دومین جهانی دوم، دیگر از هر گونه دخالت صریح و آشکار در سیاست دست برداشت. مایوس و سرخورده بیشتر به تدریس، نوشتن و گاه به ایراد خطابه در دانشگاه‌ها پرداخت، موضوع مباحث خود را دور از سیاست روز انتخاب کرد، و حاضر به چاپ کتاب‌هایش نشد. درباره‌ی هنر و سرچشمه‌ی آثار هنری (به ویژه شعرهای هلدرلین)، تکنولوژی، تاریخ هستی، و تاریخ فلسفه (به طور عمده اندیشه‌ی نیچه) گفت و نوشت، و خود می‌پنداشت که در این گفته‌ها و نوشته‌ها مخالفت‌هایی نیز با رژیم نازی و مبانی اعتقادی آن نشان داده است. هم‌چنان اشاره‌هایی در درس‌های این محافظه‌کار یافتنی هستند که نزدیکی اندیشه‌های او را به درون‌مایه‌های ایدئولوژی نازی نشان بدهند (از جمله دشمنی با لیبرالیسم، مارکسیسم، و حتی در مواردی ستایش صریح سیاست‌های نازی‌ها)، اما دیگر حاضر به تکرار تجربه‌ی تلخ ۱۹۳۳ نشد. از سوی دیگر، ایدئولوگ‌های نازی هم دیگر او را یکی از هم‌راهان خود نمی‌دانستند، و به «حرف‌های مبهم» او با بدگمانی توجه می‌کردند. انتقادهای به «هستی‌شناسی غیر متعهد» او آغاز شد. برخی از رقیبان همیشگی‌اش چون آلفرد بوملر، ارنست کری‌یک، و اریک یانش، به طور علنی علیه او در نشریه‌های نازی نوشتند. آنان او را «ضد نازی» خطاب کردند، و فلسفه‌ی او را متاثر از تلمود یهودیان خواندند.[1] هایدگر با اظهارنظرهای پراکنده‌اش نشان می‌داد که مخالف رادیکال نظام نیست،

1. H. Ott, *Martin Hidegger: A Political Life*, trans. A. Blunden, London, 1994, pp.256-257.

و در عین حال بسیار می‌کوشید تا موافقت خود را هم اعلام نکند. هرچند مواضع سیاسی او در ۱۹۳۳ از یاد نازی‌ها رفت، اما در حافظه‌ی مخالفان نازیسم باقی ماند. کسی از یاد نبرد که او چه عبارت‌هایی در ستایش حزب و هیتلر گفته بود، چگونه علیه برخی از همکاران خود گزارش‌های خطرناکی به پلیس نازی داده بود، در اخراج استادان لیبرال پیش‌قدم شده بود، و تمامی نیروی فکری خود را به کار گرفته بود تا جنایت‌های نازی‌ها را توجیه کند.[1] هایدگر به آرامی از نازی‌ها مایوس شد. هرچند بعدها اعتراف کرد که حتی در ۱۹۳۷ هنوز به امید این بود که در میان مسوولان بالای نازی کسی باشد که «هدف‌هایی واقعی را دنبال کند».[2]

۲. نژاد و زیست‌باوری

یکی از مهم‌ترین مواردی که اندیشه‌ی سیاسی هایدگر را از ایدئولوژی نازی‌ها جدا می‌کرد، یک درون‌مایه‌ی اصلی آن ایدئولوژی بود که پیگیرانه بیان و تبلیغ می‌شد. این نکته‌ی مورد اختلاف فرض وجود تفاوت‌های نژادی میان انسان‌ها بود که تبدیل به موضع صریح برتری نژاد آریا، و ملت و فرهنگ ژرمن، و موضع ضد یهود نازی‌ها شده بود. هایدگر در قلمرو اندیشه‌ی فلسفی با مبنای زیست‌شناسانه‌ی نژادپرستی نازی‌ها مخالف بود. در *ادای سهمی به فلسفه* او با بنیاد نژادپرستانه‌ی نظریه‌ی نازی‌ها، و در اصل با هر مبنای زیست‌شناسانه در بررسی موقعیت‌های انسان، مخالفت کرد. لاکولابارت نوشته که برای هایدگر نژادپرستی هم‌چون بهایی بود که برای آزادی اجتماعی، سیاسی و تاریخی که به گمان او نازیسم بیان‌گر آن بود، باید پرداخت می‌شد.[3] هایدگر سال‌ها بعد، در نوشته‌ها وخطابه‌های

---

1. *ibid*, p.327.
2. *ibid*, p.375.
3. P. Lacou-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, trans. C. Turner, Oxford, 1990, p.33.

گوناگون خود از جمله در «زرتشت نیچه کیست؟» (خطابه‌ی ۸ مه ۱۹۵۳) مخالفتش را با برداشت‌های نژادپرستانه نشان داد (رخ:۱۲۷). الگوی نژادی هرگز جایی در اندیشه‌ی هایدگر نداشت. یک بار در درس‌های هلدرلین در ۱۹۳۴ اعلام کرد: «[در فهم شعر] پیش‌تر ما در جستجوی ریشه‌های روانی شاعری بودیم و اکنون همه چیز را آغشته به ملت‌گرایی، نژاد، و خون و خاک کرده‌ایم. در واقع، حکایت قدیمی هم‌چنان برجاست» (ه‌گ:۲۳۴). در *ادای سهمی به فلسفه* نوشت: «با خون و نژاد، تاریخ غیرتاریخی شده است. ابزاری برای تاریخ‌نگار فراهم آمده و بس» (اس:۳۴۷)، و: «پژوهش‌های تجربی شمالی ـ آلمانی [در مورد نژادها] به طور کامل مهمل‌اند. پژوهش بخردانه با آن‌ها به کلی بیگانه است» (اس:۱۱۳-۱۱۲). در مقابل تبلیغات نازی که نادرستی گفته‌های مارکس را ناشی از یهودی بودن او می‌دانستند، هایدگر نخست اعلام کرد که یهودی بودن مارکس هیچ ارتباطی به اندیشه‌های او ندارد، و بعد تاکید کرد که مارکسیسم و هم‌چنین بلشویسم، در اصل پدیداری غربی هستند. حتی نوشت: «اگر معنویتی وجود داشته باشد در میان مردم روسیه‌ی است» (اس:۳۸). البته، این را به بلشویسم نسبت نمی‌داد، و از خود مردم روس ستایش می‌کرد، اما باید به یاد آوریم که از نظر هیتلر و رهبران دیگر نازی، مردم روس آسیایی و بربر بودند، و رسالت آلمانی‌ها مقاومت در برابر «هجوم تازه‌ی آسیا» دانسته می‌شد که به گفته‌ی گورینگ «طرحی چون چنگیز و آتیلا در سر داشتند».

زبان پیچیده‌ی *ادای سهمی به فلسفه* و این نکته که در هیچ جای این کتاب به صورت شیوه‌داری از ناسیونال سوسیالیسم بحث نشده، و در واپسین بند کتاب چنین آمده که گفتار و نوشتار ریشه در سکوت دارند، سبب شده‌اند که اهمیت مطالب کتاب که علیه ایدئولوژی نازی هستند، به خوبی درک نشود. هایدگر در متنی که پس از جنگ جهانی دوم در دفاع از خود، در مورد «خطابه‌ی ریاست» نوشت، ادعا کرد که این خطابه نه هم‌راهی با نازی‌ها بل بیان یک «ناسیونال سوسیالیسمِ شخصی» بود

(آس:۲۲۶). ***ادای سهمی به فلسفه*** گسست از همان ناسیونال سوسیالیسمِ شخصی نیز بود، که در آن بیشترین انتقادها شامل مبانی ارتجاعی هر دیدگاه فاشیستی می‌شد. انتقاد از ایدئولوژی نازی‌ها در این کتاب در متن نقادی‌ای هستی‌شناسانه جای گرفته، و چنین فهمیدنی است. هایدگر می‌کوشید تا نابسنده بودن نظریه‌ای درباره‌ی هستی را که از پیش‌نهاده‌های فلسفی آن ایدئولوژی ناشی می‌شوند، نمایان کند. مسائل سیاسی و به ویژه مسائل انسانی (یعنی فهم نازی‌ها از انسان) چندان مورد نظر او نبودند، و با اشاره‌ای صریح و تلخ از مفاهیم «خون و نژاد» یاد کرد، و بحث را به درک نازی‌ها از تاریخ کشاند، و نوشت که این چنین، نابسندگی فهم هستی‌شناسانه‌ی آن‌ها بهتر دانسته می‌شود (اس:۳۴۷). هدف اصلی اجتماعی و سیاسی کتاب هایدگر، نازیسم نبود، زیرا نازیسم را فقط یک «عارضه‌ی روزگار مدرن» ارزیابی می‌کرد. هدف فهم متافیزیک مدرنیته بود. به هررو، هایدگر انتقادی رادیکال از مواضع پیشین خود ارائه نکرد. نویسندگان معدودی که به بایگانی «مارباخ» یعنی نوشته‌های منتشرناشده‌ی هایدگر دسترسی یافته‌اند، نوشته‌اند که با انتشار اسنادی از این مجموعه به‌خوبی روشن خواهد شد که هایدگر تا چه حد از گذشته‌ی خویش شرمسار بوده است.[1] خود هایدگر در نامه‌ای به یاسپرس در ۷ مارس ۱۹۵۰، نوشت که درمورد مواضع پیش از ۱۹۳۵ خویش «شرمنده» است: «اگر من از سال ۱۹۳۳ به خانه‌ی شما نیامدم، به این دلیل نبود که در آن زنی یهودی سکونت داشت، خیلی ساده، به این دلیل بود که من احساس شرم می‌کردم».[2]

در پیوستی به «دوران تصویر جهان» هایدگر به دنبال اشاره‌ای به هستی‌شناسی دکارت نوشت که از این طریق وضعیت اندیش‌مندانه تا

---

1. T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997, p.349n72.

2. M. Heideger, *Correspondece avec Karl Jaspers*, trans. C.-N. Grimbert, Paris, 1996, pp.178-179.

حدودی روشن می‌شود، در حالی که قالب‌های کارشده‌ی برخی فلسفه‌های پوچ و مهمل چون فلسفه‌های ناسیونال سوسیالیستی چیزی جز ابهام نمی‌آفرینند (پت:۱۴۰). او از ذهن‌باوری روشن‌گری که سامان تکنولوژیک یافته، و خود را ملت، و اراده‌ی خود را اراده‌ی ملت می‌پندارد، و نژاد را پیش می‌کشد، انتقاد کرد. حتی در دوران حکومت نازی‌ها، او در درس‌های تابستان ۱۹۴۱ با عنوان ***مفاهیم بنیادین*** تا آن‌جا پیش رفته بود که ستایش سربازان و کارگران در رژیم نازی را «مخالف روح اصلی جنبش» دانست و گفت که اینان و ما توانایی فهم هستی را از دست داده‌ایم (م‌ن:۵۹-۵۷). او وجود دولت‌های مقتدر را «بنیاد مستقیم برای تحقق خواست متافیزیکی تاریخ دنیای مدرن» دانست (م‌ن:۳۳-۳۲). و در درس **نیچه** بحث خود را علیه «نیهیلیسمی» دانست که «در شکل‌های سیاسی گوناگون جلوه کرده است» (ن-۳:۶۵). در اشاره‌ای به کتاب یاسپرس در مورد گناه‌کاری آلمانیان، هایدگر فقط این نکته را گفت: «آن‌چه را که علت شر است باید در گستره‌ای جهانی جستجو کرد».[1]

۳. انتقادهایی به نازیسم

هایدگر در ***ادای سهمی به فلسفه*** نازیسم را زاده‌ی گوهر تکنولوژی مدرن و هم‌خوان با آن دانست. این هم یکی از جهان‌بینی‌هایی است که در متن متافیزیک مدرن و گوهر نیهیلیسم تکنولوژیک پدید آمده، و باید پشت سر گذاشته شود، تا به آغازی تازه برسیم. در کتاب بارها، در هر زمینه‌ای در بحث از متافیزیک، تکنیک، جهان‌بینی، ملت، و حتی در بحث از فلسفه‌ی استعلایی، کیش شخصیت، شکل‌های گوناگون دین، و سکوت، انتقادهایی تند از نازیسم یافتنی است.

---

1. F. de Towarnicki, "Celan/Heidegger: Lumières sur une rencontre", in: *Magazine littéraire*, 405, Janvier 2002, p.100.

یک جنبه‌ی مهم انتقاد هایدگر به مفهوم Volk یا «ملت»، این سنگ‌پایه‌ی ایدئولوژی نازی، بازمی‌گشت. در این نقادی هایدگر از آن‌چه در ۱۹۳۳ و حتی در درس‌های هلدرلین گفته بود، دور شد. به گمان او (بدون آن که اشاره‌ای به برداشت نادرست پیشین خودش بکند) فرد در ملت، به همان شکلی حل می‌شود که با دیگران یا «هرکس» هم‌راه می‌شود. این شکل غیراصیل هستن است. طرح ملت درافتادن به «خودمرکزبینی لیبرالی» است (اس:۲۲۴). شعار نازی‌ها که همه چیز در خدمت ملت باشد، هم‌چنان در پی سودمندی چیزهاست، و از سوژه‌باوری جدا نیست. من منافع خودم را در منافع ملتم می‌جویم. نازیسم این‌سان خود لحظه‌ای از تاریخ متافیزیک است چرا که ملت را «هم‌چون مبنا آرمانی می‌کند» (اس:۸۲). برای نازی‌ها ملت هدف نیست بل فقط وسیله است (اس:۹۷). تفاوتی ندارد که فرد را مرکز بدانیم، یا مجموعه‌ای از افراد را چنین بشناسیم، به هررو، از مساله‌ی هستی دور افتاده‌ایم. چنین می‌نماید که هایدگر سرانجام (به بهایی بسیار سنگین) باور به وجود و اهمیت هر قهرمانی را از دست داد. یعنی، دیگر از نظر او کسی یا مجموعه‌ی افرادی وارث اصلی میراث فرهنگی محسوب نشدند. هایدگر در متن «چیرگی بر متافیزیک» (یادداشت‌هایی که در فاصله سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۶ نوشت) پذیرفت که «مردان اراده» بیشتر موضوع‌های منفعل اراده‌اند، و نه فاعلان قدرت‌مند. آنان در جریان آشوب‌ها و فاجعه‌ها فقط با غریزه‌ی جهت‌یابی‌شان «در راس قرار می‌گیرند»، اما همه چیز را چنان «بسیج می‌کنند» که کار به سود خودشان پیش برود (رخ:۱۰۲). بسیاری از ناقدان هایدگر به این نکته بی‌توجه مانده‌اند که انتقاد به مفهوم Volk در آلمان نازی تا چه حد کار خطرناکی بود. مساله فقط این نیست که هایدگر در دست‌نویس کتاب ***ادای سهمی به فلسفه*** که در کشوی میز تحریر خویش جای داده بود، به این مفهوم انتقاد کرد. اهمیت کار او در این است که در درس‌های **نیچه** و **پارمنیدس**، در حضور

دانش‌جویانی که بسیاری از آن‌ها عضو سازمان جواتان حزب نازی بودند، این مفهوم را مورد انتقاد قرار داد. او گفته بود: «مفهوم volk و هر مفهوم مرتبط به آن استوارند به گوهر سوژه‌باوری و «من». فقط زمانی که متافیزیک هم‌چون حقیقت هستندگان هم‌چون یک کل، بر اساس سوژه‌باوری و من ساخته شد، مفاهیمی چون ملت و مردم، آن بنیاد متافیزیکی را در کاربرد تاریخی خویش به دست آوردند. بدون دکارت، یعنی بدون بنیاد متافیزیکی سوژه‌باوری، هردر نمی‌توانست بنیان مفهوم ملت را به تصور درآورد» (پ‌ا:۲۴۷).

گرایش رمانتیک به بازسازی و نوسازی «فرهنگ»، و یافتن ریشه‌ی آن نزد ملت و مردم، و مرتبط ساختن آن به همه‌ی مردم، از نظر هایدگر واکنشی بود به روحیه‌ی سودجویی و محاسبه‌گری مدرن، اما نکته این‌جاست که این واکنش، به ورطه‌ی تکرار همان کنش‌های محاسبه‌گرانه درنغلطد (اس:۳۴۹). اگر چنین شود (که به گمان هایدگر چنین نیز شده)، مردم یا ملت در دوران مدرن نقشی هم‌چون خدای مسیحی می‌یابند (اس:۱۸)، و اندیشه‌های ملی‌گرایانه مقدس دانسته می‌شوند. به گمان هایدگر: «خواست مردم هرگز نمی‌تواند هدف باشد. این خواست فقط شرطِ داشتن هدف است» (اس:۶۸). خواست و پسند مردم را هدف قرار دادن نیهیلیسم تام است. بیان خواستِ خواست و بی‌هدفی کامل انسان است (اس:۹۷-۹۶). Volk پاسخی ناکافی و قانع‌ناکننده است به این پرسش که «ماکه هستیم؟» (اس:۳۴ب). فقط آن‌جا که انسان تبدیل به سوژه شود، نیازمند این پرسش می‌شود که آیا فرد است یا عضوی از یک جمع. فقط در مقام سوژه آغاز می‌کند به محترم دانستن فردگرایی یا ملی‌گرایی. خود را عضو ملت دانستن یعنی حل کردن منِ خویش در زندگی. ملت فقط گسترش مردمی «من» است. سوژه و ملت یکسان با ایده‌ی حفظ زندگی کار می‌کنند و برتری می‌جویند. در این مورد، موضوع نقادی هایدگر دیگر فقط مفهوم نازی‌ها از ملت نبود، بل او هرگونه باور به نیروی مردمی را

مورد انتقاد قرار داد، و هم باور مارکسیستی و هم اعتقاد لیبرالی به حاکمیت جمع را رد کرد. هایدگر آشکارا یک سرآمدگرای تمام عیار بود، و هیچ علاقه‌ای به مساوات‌گرایی بلشویک‌ها، ملت‌گرایی نازی‌ها، و جمع‌گرایی لیبرال‌ها نداشت: «گوهر مردم آوای آن‌هاست. این آوا به ویژه در فوران توده‌ی مشترک، طبیعی، دست‌نخورده، و بی‌فرهنگ به گوش نمی‌رسد. صدای مردم به ندرت، و بسیار کم به گوش می‌رسد» (اس:۳۳۴). مردم را باید شاعران و اندیش‌مندان به حرکت درآورند. آزادی مردمان بی‌ریشگی است و خودمحوری. سامان‌ده آنان شاعران و متفکران‌اند (اس:۴۴،۶۷).

علم نمی‌تواند از راه طرح کردن اهداف «مردمی-سیاسی یا هر هدف انسان‌شناسانه‌ی دیگری» توجیه شود (اس:۹۹-۹۸). علم فقط وقتی مشخصه‌های محلی، مردمی و بومی خود را از دست بدهد، علم به معنای مدرن خواهد بود. در روسیه، آلمان و در هرجای دیگر سازمان‌دهی «ملی» علم فقط یک معنا دارد: سازمان‌دهی «آمریکایی» علم (اس:۱۰۴). هایدگر معتقد بود که آمریکاگرایی خود امری اروپایی است، و ریشه در متافیزیک اروپایی دارد (پت:۱۵۳). در بندی درباره‌ی «رویدادِ از آنِ خود کننده»، جایی که هایدگر مفهوم جهان‌بینی را مورد انتقاد قرار داده، نظریه‌ی نقادانه‌ای را درباره‌ی Volk پیش کشید. مشکل بزرگ نازی‌ها این است که جهان‌بینی ساخته‌اند. انتقاد سال‌های جوانی هایدگر به فلسفه‌ی جهان‌بینی تکرار شد. جهان‌بینی حداکثر می‌تواند رشته‌ای هم‌خوان از باورهای یک فرد در یک زمان خاص باشد، اما نمی‌تواند نظریه‌ای به‌سامان درمورد جهان و مجموعه‌ی چیزها باشد. فلسفه هم هرگز نمی‌تواند شالوده‌ی جهان‌بینی باشد. در *ادای سهمی به فلسفه* که بحث هایدگر به گونه‌ای ژرف «پسا فلسفی» بود، و مساله‌ی اصلی و مرکزی اتفاق آغازی دیگر دانسته می‌شد، نازیسم جهان‌بینی‌ای هم‌چون مسیحیت و لیبرالیسم معرفی شد. می‌توان در مسیحیت تکیه‌هایی بر مفهوم «ملت» به

صورت «امت مسیح» یافت، که شکلی دینی دارد. جهان‌بینی به هر شکل که ظهور کند، نخست استوار بر این فرض است که شخص از جای‌گاه خویش باخبر است، یعنی می‌داند که کیست. از این جای‌گاه است که استعلاء معنا می‌یابد. اما فقط در حدِ و به دلیلِ استعلاء است که در متافیزیک می‌توان فرد را شناخت، و جای‌گاه او را دریافت. مهم نیست که جهان‌بینی‌ها چه اختلاف‌هایی با هم داشته باشند، و حتی چه جدل‌هایی میان پیروان آن‌ها در گرفته باشد، به هرحال، همه‌ی آن‌ها در این نکته هم‌نظرند که انسان آن موجودی است که دانایی‌اش به طور بنیادی تعریف ماهیت اوست، و بر پایه‌ی آن استعلاء می‌یابد (اس:۱۹). انسان در متافیزیک با استعلاء معنا می‌یابد. در حالی که یگانه معنایابی درست انسان معنایی است که هستی آن را تعیین کند. ***ادای سهمی به فلسفه*** انسان را یک گشایش، امری گشوده «در میان» (zwischen) می‌داند. این در میان بودن و گشایش، نمی‌تواند استعلاء خوانده شود، بل گشایشی است که هر گونه بنیاد به آن بازمی‌گردد، و دا-زاین در آن روی می‌دهد. گوهر انسان چیزی جز رویدادِ از آنِ خود کننده نیست (اس:۲۰-۱۹). انسان در مسیحیت و در لیبرالیسم، و ملت در نازیسم بر پایه‌ی انکار این رویدادِ از آنِ خود کننده شکل گرفته‌اند. انسان‌شناسی متافیزیکی به جای هستی و رویدادِ از آنِ خود کننده مطرح می‌شود.

هایدگر در پایان بخش نخست ***ادای سهمی به فلسفه*** در بحث از «تصمیم» (همان مفهوم مهم در بحث از اصالت در ***هستی و زمان***) باز به مفاهیم ملت و تقدیر تاریخی ملت تاخت. تقدیر تاریخی ملت مفهوم مرکزی «خطابه‌ی ریاست» بود. تصمیم (چنان که در درس‌های هلدرلین آمده) «برای تاریخ» است (اس:۶۹-۶۶). اما در تاریخ هستی، تاریخ به معنای طرح‌اندازی جهت‌دار، یعنی آینده‌نگری‌ای که دازاین با تصمیم به پیش می‌برد، بی‌اهمیت می‌شود. به همین شکل، وقتی فرد تبدیل به «ملت» می‌شود، هر تصمیمی بی‌اهمیت می‌شود. این‌سان تقدیر هم معنای خود

را از دست می‌دهد. از سوی دیگر «ملت» فقط بر اساس از دست نهادن هستی مطرح می‌شود. مفهوم ملت با دیدگاهی انسان‌محور ساخته شده است: «تمامی شکل‌های خاص انسان‌شناسانه خواه روشن‌گری ـ اخلاقی، یا علمی ـ روان‌شناسانه، شخصیت‌محورانه، یا مسیحی یا سیاست استوار به Volk یکی هستند. نکته این‌جاست که آیا مسائل در مورد آغازی دیگر مطرح می‌شوند، یا هم‌چنان بر سقوطی پافشاری می‌شود که از زمان افلاطون دچار آن هستیم» (اس:۹۴). هایدگر هر شیوه‌ی بیان نازی راکه قرار بود با پسوند «مردمی» مقدس دانسته شود، رد کرد. «فلسفه‌ی مردمی» و «علم مردمی» راکه نازی‌ها پیگیرانه تبلیغ می‌کردند، هم‌چون مفاهیم خون و نژاد، فقط در حکم اثبات سلطه و حکومت مقتدرانه‌ی «پیشا تاریخ» بر «تاریخ» معرفی کرد (اس:۳۴۷). هایدگر «انقلابِ نازی» را مجموعه‌ای بی‌ریشه معرفی کرد که نمی‌تواند «بی‌در و پیکر بودن» خود را بفهمد (اس:۸۵).

هایدگر در گفت‌وگوی با «اشپیگل» اعلام کرد که برای هر کس که گوشی برای شنیدن داشته باشد درس‌های **نیچه** بیان مخالفت با نازیسم است (آس:۲۵۳). امروز شماری از پژوهش‌گران پذیرفته‌اند که درس‌های نیچه روحیه‌ی مخالفت با نازیسم را بازتاب می‌کند. هانا آرنت در مجلد دوم **زندگی ذهن** نوشته که هایدگر در میانه‌ی این درس‌ها علیه نازی‌ها موضع گرفته بود.[1] این برداشت نادرست نیست، اما باید نکته‌ی مهمی را هم به یاد داشت. هایدگر در سال‌های پس از جنگ، در متن منتشرشده‌ی درس‌های **نیچه**، بندهایی از درس‌گفتارهای خود را حذف کرده است. این بندها تعلق خاطرش را به اندیشه‌های پیشین او در مورد نازیسم، نشان

---

1. H. Arendt, *La vie de l'esprit, 2. Le voloir*, trans. L. Lotringer, Paris, 1983, p.199.

فصل ۱۵ این مجلد که در واقع پاره‌ی سوم بخش نتیجه‌گیری است، یکسر به نظر هایدگر درباره‌ی «خواستِ غیرخواست» اختصاص دارد و متن مهمی است.

می‌دهند. برای مثال در بحث از کلام نیچه که خدا مرده است، او تاکید کرده بود که این گفته را نباید کافرانه و الحادی دانست، بل موقعیتی و رخدادی در فلسفه‌ی غرب را روشن می‌کند، و این را هم افزوده بود که این نکته را در «خطابه‌ی ریاست» به گونه‌ای پیش کشیده است. این عبارت در متن منتشرشده‌ی کتاب **نیچه** یافتنی نیست، همان‌طور که اشاره‌ای به موسولینی و هیتلر در درس‌های مربوط به رساله‌ی شلینگ از متن ***درباره‌ی گوهر رهایی انسان*** حذف شده است. در این اشاره هایدگر فهم درست آن‌ها از نیهیلیسم نیچه را ستوده بود.[1] با توجه به این موارد، برخی از نویسندگان معتقدند که شکل‌هایی از رویارویی نظری با نازیسم در درس‌های هایدگر به معنای گسست قطعی او از آن ایدئولوژی نیستند.

هایدگر در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ دیگر گمان می‌برد که به طور اساسی از نازیسم گسسته است. ایدئولوژی زیست‌شناسانه و نژادی، و مفهوم «ملت» را رد می‌کرد، و به این نتیجه رسیده بود که نازیسم فاقد توانایی و خواستِ رویارویی با تکنولوژی است، و به مسائل عظیمی که به دلیل رویارویی انسان مدرن با تقدیر تکنولوژی ایجاد شده‌اند پاسخ نمی‌گوید. او از جمله در گفت‌وگو با «اشپیگل» اعلام کرد که نازی‌ها در همان راستای پاسخی به تکنولوژی پیش می‌روند که «روس‌ها و آمریکایی‌ها در آن گام برمی‌دارند. اما اینان در اندیشه به کشف گوهر تکنولوژی حتی محدودترند، و در نتیجه بیشتر با آن هم‌راه شده‌اند» (آس:۲۶۶). نازیسم به این دلیل پاسخی بر «بی‌خانگی» انسان مدرن ندارد که محصول «پیروزی سیاره‌ای تکنولوژی است» (ن-۴:۲۴۸). تکنولوژی «شیطانی‌ترین دگرگونی‌ها در تاریخ سیاره‌ی ماست»، و باید آن را واپسین محصول سوبژکتیویسم و بیان انسان‌محوری‌ای دانست که اهداف خود را به پیشرفت تکنیک سپرده است. این‌سان هایدگر سرخورده از سیاست، به نگرشی تیره و تار از

1. Rockomore, *op. cit.*, p.173.

«ظلمت شب سیاره‌ی ما» پناه برد. در برابر اراده‌باوری محض فاشیستی که زمانی او به گونه‌ای پرشور با آن هم‌راه شده بود، و دیگر اعتقادی به آن نداشت، مفاهیمی از آزادی و وارستگی را پیش کشید که به واقع درست نقطه‌ی مقابل هر گونه اراده‌باوری محسوب می‌شوند. حالا که امکان آزادی با اصالت، قهرمان و غیره فراهم نیست، ما باید «جهان را رها کنیم» و آماده‌ی ظهور واپسین خدا باشیم (اس:۲۸۹). هنوز ما باید از طریق آمادگی خود و انتظاری پیگیرانه آن آغاز دیگر را بخواهیم، اما همین موارد خود به فرمان هستی و هم‌چون لحظه‌هایی از تاریخ هستی، هستند. آن جای‌گاه دازاین که در آن چیزها به آشکارترین شکل نمایان می‌شوند، باخبری دازاین از رویدادِ از آنِ خود کننده است (اس:۱۶۵). رها کردن جهان، و رها کردن هر چیز به هستی خود، راهی است برای این که هستی خود را هم‌چون رویدادِ از آنِ خود کننده آشکار کند (اس:۳۲۸). آیا تعریف هایدگر از آزادی هم‌چون وارستگی و رها کردن (که دشوار دانسته و پذیرفته می‌شود) برداشتی عارفانه است که سرانجام خود را به سخن هایدگری تحمیل کرده است؟ آیا فقط به این معناست که توجه ما به هستندگان نباید از چشم‌انداز بهره‌وری باشد؟ در این میان تاکید هایدگر بر منش پیگیرانه و مصرانه چیست؟ چرا آزادی را به این معنا در ***ادای سهمی به فلسفه*** «تیمارداری مصّرانه» نام داده است؟ (اس:۴۹). آیا این پیگیری همان است که در واپسین دوره‌ی کار فکری‌اش به آن عنوان اقامت گزیدن داد و آن را با هستی مرتبط دانست؟ آیا رها کردن چیزها چنان که هستند، همان کنار آن‌ها اقامت کردن است، و این «بازی زمان و مکان» (Zeit-Spiel-Raum) است؟ در رساله‌ی «باشیدن اندیشیدن ساختن» هایدگر نشان داد که اقامت گزیدن روستاییان در کلبه‌ای روستایی، در طول سده‌ها، درآمدی است به «نیرویی که امکان می‌دهد تا زمین، آسمان، خدایان و میرایان به یگانگی ساده‌ی چیزها وارد شوند» (ش‌ز:۱۶۰). نگرش بالا جایی برای دازاین و ملت ندارد. آن‌ها فقط در گردهم آمدن چیزها و

تعلق هستندگان به یک‌دیگر معنا می‌یابند. از این‌رو، در ***ادای سهمی به فلسفه*** اصطلاح دا-زاین دیگر آن «دازاین» به معنای انسان در ***هستی و زمان*** نیست، بل «رسانه‌ی خودآشکار رابط میان فراخوان و امر متعلق به آن، رابطه‌ای میان انسان‌ها و خدایان است» (اس:۲۱۹). چیزها فراخوان انسان‌ها به تعمق در هستی می‌شوند. چنین تعمقی با دقت به شرایط روز شکل نمی‌گیرد (اس:۲۱۷). ایدئولوژی‌های سیاسی روز هیچ نیستند مگر نشانه‌های نیهیلیسم، و نمی‌توان آن‌ها را نیروهای توان‌مند آزادی دانست.

۴. پس از سقوط نازیسم

در ۲۵ آوریل ۱۹۴۵ متفقین منطقه‌ی فرایبورگ را اشغال کردند. آنان دادگاه‌های ضد نازی را از مه ۱۹۴۵ تشکیل دادند. میان استادان دانشگاه فرایبورگ چند نفر پرونده‌های سیاهی داشتند، که یکی از آن‌ها هایدگر بود. نخست ناچار شد که حضور افسری فرانسوی را در خانه‌اش بپذیرد (تا حدودی یادآور حضور افسر نازی در خانه‌ی فرانسویان در داستان ***خاموشی دریا*** نوشته‌ی ورکور، و فیلم زیبای ملویل از آن رمان). سپس در ۲۳ ژوییه‌ی ۱۹۴۵ در برابر هیات بازجویان و دادرسان که متشکل از پنج استاد دانشگاه و در نظارت ارتش متفقین بود، حاضر شد. اسقف کنراد گروبر استاد یزدان‌شناسی و کارل یاسپرس دوست قدیمی‌اش، تا حدودی به نفع او شهادت دادند. اسنادی دال بر هم‌کاری هایدگر با پلیس نازی در ماه‌هایی که او رییس دانشگاه فرایبورگ بود مطرح، و متن خطابه‌های او، و به ویژه «خطابه‌ی ریاست» هم ارائه شدند. در سپتامبر، دادرسی پایان گرفت، و هایدگر به جرم هم‌کاری با پلیس نازی علیه استادان و شاگردان مخالف، تبلیغ فعال خطمشی حزب ناسیونال سوسیالیست، و تبلیغ علیه نیروهای متفقین، از تدریس دانشگاهی و ایراد خطابه‌های عمومی محروم شد. در ماه بعد از دانشگاه فرایبورگ نیز اخراج شد. فقط اجازه‌ی استفاده از کتاب‌خانه‌ی دانشگاه را داشت. هایدگر اجازه‌ی سفر به توتنائوبرگ را

دریافت کرد، اما موظف شد که هر هفته محل اقامت خود را به کمیته‌ی نظامی متفقین گزارش دهد.

از همان آغاز دادرسی، هایدگر به کیفرخواستی که علیه او صادر شده بود اعتراض کرد. او نوشت که از هیچ امکان خاصی به دلیل عضویت در حزب نازی بهره نبرده بود، کارش فقط محدود به محیط دانشگاه می‌شد، با مسوولان بالای حزب هیچ تماسی نداشت، حتی به برلین سفر نکرده بود، و تدریس در دانشگاه آن شهر را نپذیرفته بود، و پسرانش به جبهه‌ی شرق اعزام شده بودند. او گفت که آن‌چه علیه او اعلام می‌شود استوار بر گزارش‌هایی نادرست است. او بر اختلاف فکری‌اش با نازیسم تاکید کرد، و مدعی شد که همکاری‌اش با نازی‌ها در نخستین سال حکومت آن‌ها را فقط به سودای حفظ استقلال دانشگاه فرایبورگ پیش برده بود. هایدگر (که در آن ایام به دلایلی روشن، گرفتار افسردگی و حمله‌های عصبی بود) متن به نسبت مفصلی هم نوشت که با عنوان «ریاست ۳۴-۱۹۳۳: واقعیت‌ها و اندیشه‌ها» منتشر شده است (آس:۲۳۹-۲۱۵). این متن در توجیه فعالیت‌های او به عنوان رییس دانشگاه فرایبورگ، و نیز با هدف اثبات جدایی فکری‌اش از نازیسم نوشته شد. هایدگر در مقدمه‌ی بحث فهم خود را از شرایط موجود و بعد، نکته‌های اصلی «خطابه‌ی سیاست»، و سرانجام، دلیل مغضوب بودنش در دوران پس از استعفاء از ریاست دانشگاه را شرح داد. برخی از نکته‌های گزارش از نظر تاریخی نادرست‌اند. هایدگر کوشید تا عضویت خود در حزب را اجباری قلمداد کند، و حتی تاریخ آن را درست ذکر نکرد. راست این است که او پیش از ایراد «خطابه‌ی ریاست»، داوطلبانه به عضویت حزب درآمده بود. او نوشت که در اصل هیچ مایل به قبول ریاست دانشگاه نبود، و این نکته هم درست نیست. گفت که ریاست را فقط به این دلیل پذیرفته بود که امکان نظارت مطلق پلیس نازی بر دانشگاه را کاهش دهد، به همین دلیل هم پس از مدت کوتاهی ناگزیر از استعفاء شد. او تاکید کرد که عضویتش در حزب

نازی «یک امر ساده‌ی تشریفاتی» بوده است (آس:۲۲۸). در این میان او از چند اتهام درباره‌ی همکاری‌اش با پلیس نازی به سرعت گذشت و در بخش بعد، کوشید تا هیچ ارتباطی میان «خطابه‌ی ریاست» و فلسفه‌ی خویش ایجاد نکند. او خود را مدافع استقلال دانشگاه نشان داد، و ادعا کرد که نکته‌هایی در خطابه چنین باوری را منعکس کردند، و از چشم سانسور هیتلری دور مانده بودند. شرح داد که هسته‌ی اصلی بحث او در مورد ضرورت بازگشت به علم یونانی، علیه برداشت نازی‌ها از علم بوده، و هر آن‌چه را که آنان «علم سیاست» می‌خواندند بی‌اعتبار می‌کرد. به همین دلیل رژیم نازی مانع از موفقیت کسانی چون گادامر، کروگر و بروکر که به «شاگردان هایدگر» مشهور بودند درکار دانشگاهی‌شان شد (آس:۲۳).

پنج سال بعد، هایدگر در نامه‌ای به تاریخ ۸ آوریل ۱۹۵۰ به یاسپرس نوشت که سرانجام به این نتیجه رسیده است که در سال‌های پیش از به قدرت رسیدن نازی‌ها، یهودیان و چپ‌گرایان که آشکارا اوضاع به زیان آنان در حال دگرگونی بود، آینده را بهتر از او می‌دیدند. او خود را مدیون یاسپرس می‌دانست که در جریان بازجویی‌ها و دادرسی‌های نیروهای متفقین، از جنبه‌هایی به نفع او شهادت داده بود، و از شهرت نیک خود در مخالفت با نازیسم استفاده کرده، و موجب آن شده بود که هایدگر زندانی نشود، و محکومیت‌اش فقط به ممنوعیت تدریس در دانشگاه‌ها کاهش یابد. هایدگر جدا از اختلاف‌های فکری‌ای که با یاسپرس داشت، و نوعی بیزاری پنهان که هریک از آن‌ها نسبت به دیگری احساس می‌کردند، باز در نامه به او دست به انجام کاری زد که پیش‌تر انجام نداده بود. او درمورد نازی‌ها، و اشتباه سیاسی‌اش در پیوستن به آنان حرف زد، اما این را هم افزود که: «به رغم این همه، یاسپرس عزیز، به رغم مرگ‌ها، اشک‌ها، رنج‌ها، ترس‌ها، نیازها، عذاب‌ها، به رغم دوری‌های از وطن، و مهاجرت‌ها، در این فقدان خانه و وطن، نمی‌توان گفت که هیچ چیز روی نخواهد داد. این‌جا، هنوز ظهور چیزی چونان امری پنهان وجود دارد. ما

می‌توانیم نشانه‌های کم‌رنگ آن را دریابیم، هم‌چون نسیمی است که برای فهم تداوم وزش آن، هیچ برساخته‌ی تاریخی، به ویژه از گونه‌ی امروزی آن، و به یقین هیچ کسی که در راه‌های تکنیکی می‌اندیشد، توانایی رازگشایی‌اش را نخواهد داشت» (آس:۱۸۴).

هایدگر با این جمله‌های شگفت‌آور چه می‌خواست بگوید؟ چه ظهوری در راه است؟ چگونه رها از هر اندیشه‌ی تکنیکی است؟ هم‌چنان شیوه‌ی بیانی متعلق به گذشته‌ای به نسبت دور، یعنی ۱۹۳۳، در گوش طنین می‌اندازد. بی آن که هیچ اشاره‌ی مستقیمی به آن بشود. در این دشمنی بی‌پایان با تکنولوژی آیا ظهور امر مورد نظر هایدگر همان نیست که در آغاز ۱۹۳۳ پدید آمده بود؟ یاسپرس در پاسخ به هایدگر نوشت که از خواندن نامه‌ی او به وحشت افتاده است. پرسید که ظهور مورد نظر هایدگر چیست؟ یاسپرس آن را خیال‌پردازی صرف نامید، از آن قماش خیال‌ها «که ما را در طول نیم سده‌ی گذشته دیوانه کردند». یاسپرس که از لحن هایدگر به هراس افتاده بود، به صراحت از او پرسید که آیا لحنی پیامبرگونه را می‌آزماید. آیا به یاری دانشی پنهان، چیزی را می‌بیند که دیگران قادر به مشاهده‌ی آن نیستند؟ آیا در مقام یک فیلسوف به جایی رسیده است که واقعیت را رها کند؟ واکنش یاسپرس، واکنش بیشتر خوانندگان هایدگر است وقتی درباره‌ی خدایی که خواهد آمد، و سرآغاز دیگر، می‌خوانند. آن خدایی که فقط او می‌تواند ما را نجات بدهد، کیست؟ ترس یاسپرس بی‌دلیل نبود. او پیش‌تر هم نتایج تلخ خیال‌پردازی‌های هم‌کارش را دیده بود.

۵. سکوت

هایدگر در چند دهه‌ی پایانی زندگی‌اش درباره‌ی نازیسم و جنایت‌های آن سکوت کرد. این سکوتی سهمگین و برای دوستانش تحمل‌ناپذیر بود. او در درس‌های **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود*؟** آموزش می‌داد که انسان از

راه خاموشی، حرف می‌زند. در سال‌های پس از نگارش این عبارت، هایدگر درباره‌ی زبان بسیار نوشت، و همه جا خاموشی و سکوت را، نه فقط به معنای ناگفتن همه چیز و ناتوانی بیان انسانی در انتقال کامل اندیشیده‌ها از راه زبان، بل خواست بیان به شکلی دیگر معرفی کرد. سال‌ها پیش‌تر او در *مفاهیم بنیادین* در ۱۹۴۱ نوشته بود: «هستنده حرف می‌زند. هستی خاموشی را ادامه می‌دهد» (م‌ن:۱۰۳)، هستی در «سکوتِ ممکن» باقی می‌ماند و «سرچشمه‌ی آرامش» (ursprung der stille) می‌شود. در چند نامه‌اش در همان ایام آوای هستی را به «آرامش (stille) دریا» همانند کرد. آیا می‌شود گفت که هایدگر به دلیل باورش به ضرورت فلسفی حفظ سکوت، پس از تابستان ۱۹۳۴، در پی استعفاء از ریاست دانشگاه فرایبورگ، چنان سرسختانه از بیان هرگونه توضیحی در مورد گزینش سیاسی خود پرهیز کرد؟ و در موارد معدودی هم که سکوت را شکست تقریباً هیچ چیز تازه‌ای نگفت؟ در مشهورترین موردی هم که او سکوت خود را شکست، یعنی در گفت‌وگویش با «اشپیگل»، آن‌جا که کار خود را «به یقین» اشتباه خواند، حتی این نکته روشن نکرد که دلیل این اشتباه چه بود. او جز در چند مورد هیچ اشاره‌ای به سرکوب‌گری نظام‌مند نازی‌ها در دوران حاکمیت‌شان نداشت، و از «شواه»، اردوگاه‌ها، زندان‌ها، حق‌کشی‌ها، و جنایت‌های نازی جز با یکی دو عبارت مبهم حرفی به میان نیاورد، و حتی درمورد آن‌چه اسباب مخالفت او با نازی‌ها بود چه در قلمرو نظری و فکری، و چه در حد عملی چیزی نگفت، و به درخواست دوستان و شاگردانش (کسانی چون کارل یاسپرس، هانا آرنت، هربرت مارکوزه، پل سلان و...) که مواضع ضد نازی خود را آشکارا اعلام کند، پاسخ مثبت نداد. آیا وجدان هایدگر، آن آوای درونی یک دوست که در *هستی و زمان* از آن یاد کرده بود، به ویژه پس از جنگ که اسناد و مدارک فراوانی از جنایت‌های نازی‌ها آشکار شدند، و جای تردیدی در سیاست‌های خشن و سرکوب‌گرشان باقی نماند، او را به اعلام موضع

نمی‌خواند؟ دهه‌های پس از جنگ سرشار از فریادهای خشم، انتشار اسناد، و دادرسی‌ها بود. آلمانی‌ها پس از سقوط نازیسم حرف‌های فراوانی برای گفتن داشتند. هایدگر اما خاموش ماند. دشوار بتوان پذیرفت که بغضی فروخفته در سال‌های دراز، راه را بر کلام او بسته بود. باورکردنی نیست که بگوییم از شرم، یا از حیرت مبهوت و خاموش شده بود. آیا در حافظه‌ی این «اندیش‌مند یادمان‌ها»، کسی که آن همه در ضرورت به یاد سپردن چیز نوشته بود، هیچ جایی برای آن همه درد و زجری که میلیون‌ها انسان به خاطر «عظمت و حقیقت درونی» آن «جنبش» مورد علاقه‌ی او تحمل کردند، آن همه آدمی که فقط به خاطر تعلق به یک قوم و یا دین در کوره‌ها سوختند وجود نداشت؟ او چگونه آن همه جنایت را دید و دم بر نیاورد، و حتی پس از سقوط آن رژیم هم سکوت سهمگین خود را لجوجانه حفظ کرد؟ چرا اندیشه‌اش این جا، و در همین یک مورد، از بیان عاجز بود؟ ناقدان او می‌پرسند که آیا همین سکوت گواهی نیست بر این که او جایی در ژرفای دل خویش به نازی‌ها وفادار مانده بود؟ آن‌ها هم‌چنین می‌پرسند که چرا ما باید سکوت او را به پشیمانی و احساس مسوولیت تاویل کنیم؟ حتی اگر نخواهیم او را به طور کامل محکوم کنیم، باز نمی‌توانیم، به شیوه‌ی برخی از هوادارانش، بپذیریم که سکوت او به تاویل کیرکه‌گارد از خاموشی ابراهیم پیامبر همانند است،[1] یا ریشه‌ی آن را در نامه‌ی هفتم افلاطون یافتنی است.[2]

شاید بتوان گفت که ***ادای سهمی به فلسفه*** در اندیشیدن به سکوت هایدگر راهنمایی‌مان می‌کند. آن‌جا ما با انکار نازیسم، با دیدگاهی که ما را

---

1. M. de Beistegui, *Heidegger and the Political*, London, 1998 , p.147.

2. G. L. Burns, *Heidegger's Language, Truth and Poetry: Estrangements in the Later Writings*, Yale University Press, 1989, pp.52-53.

به گشتل تکنولوژی راهنمایی می‌کند، و مدام بر همانندی نازیسم با ایدئولوژی‌های مدرن دیگر تاکید می‌گذارد، روبروییم. آن‌جا هایدگر به مثال‌های موجود و در دسترس کاری نداشت، و انتقادش را با زبانی پیچیده و دشوار بیان می‌کرد، و دیگر نیازی به توضیح اضافی احساس نمی‌کرد. در آن کتاب هایدگر دو بار مساله‌ی سکوت را پیش کشید. در بخش نخست، جایی از «سکوت هستی» یاد کرد، و آن را با واژه‌ی **sigetik** که یک نوآوری واژه‌ای است مشخص کرد (اس:۵۶-۵۴). هایدگر این واژه را از sigan یونانی ساخته بود که معناهای مختلفی داشت، و یکی از آن‌ها «خاموش ماندن» بود. هایدگر این واژه را در مورد کسانی به کار برد که هنوز بنا به «منطق و قانون اندیشه» می‌اندیشند، اما این هم‌راهی را بیان نمی‌کنند. این منطق که به «نخستین سرآغاز» تعلق دارد، برای شرح «رویدادِ از آنِ خود کننده» نابسنده است. زیرا رویدادِ از آنِ خود کننده به آغازی دیگر تعلق دارد، و منطق و بیانی دیگر را می‌طلبد. به این معنا می‌توان گفت که **هستی خاموش است.** زیرا اندیشه‌ای که بیان آن را می طلبد از سرآغاز پیشین آمده، و نمی‌تواند آن را بیان کند. در واپسین بند ***ادای سهمی به فلسفه*** هایدگر بار دیگر به بحث خاموشی بازگشت. به گمان او سکوت ملاک است، زیرا از آغاز سکوت بود که استانده‌ها را ساخت: «گفتار بنیاد در سکوت دارد. سکوت محور پنهان اندازه‌هاست. اندازه می‌گیرد چرا که از آغاز استانده بوده است» (اس:۳۵۹).

در *هستی و زمان* سکوت (Schweigen) هم‌چون لحظه‌ای از گفتار مطرح شده بود. لحظه‌ای که می‌تواند هم‌چون سخن، بحث، و مکالمه رساننده‌ی معناهایی باشد. در بند ۳۴ ***هستی و زمان*** سکوت هم‌چون آوای دوست مطرح شد، آوایی که هر دازاین در دل خویش می‌شنود. در بندهای ۵۶ و ۵۷ نیز بحث از پدیدار «وجدان» گرد امکان ندا، یا فراخوان، می‌گشت. در بند ۳۴ سکوت هم‌چون بنیاد بیان و سخن معرفی شد، و هم‌راه بود با شنیدن (hören) که با آن هم‌نوا، آشنا و مانوس است. سکوت

به معنای لال بودن نیست، و لزوماً معنای نفی و انکار هم نمی‌دهد، همان‌طور که «علامت رضا» هم نیست. سکوت ملت در برابر دیکتاتور نشانه‌ی پذیرش او نیست. شاید پیش از این که به معنای عدم امکان سخن گفتن باشد، خودخواسته و گونه‌ای اعتراض باشد. سکوت یک امکان اثباتی است. نوعی سخن‌راندن و گفتن است.[1] دازاین برای سکوت کردن، برای توانایی ساکت ماندن، باید حرفی برای زدن داشته باشد. سکوت لحظه‌ای از سخن است و به گونه‌ای بنیادین برای آن یک شریک، یا یک گزارش دهنده است. از این‌رو سکوت راه و مسیر است، راه ویژه‌ی «با دیگران هستن». در سکوت و رازداری (Verschwiegenheit) می‌توان دیگری را شنید. رازداری به عنوان یک وجه سخن، هوشمندی دازاین را بیان می‌کند، آن هم از راهی چندان اصیل، که راه را برای «توان‌مندی برای شنیدن» می‌گشاید، که خود اصیل است و نیز راه را بر «با دیگران هستن» که شفاف است، می‌گشاید (هز:۲۰۸).

در سکوت است که دازاین هم‌راه و آشنا با دیگری است، و نزدیک‌ترین لحظه به دیگری و دیگربودگی را می‌یابد. در سکوت است که دازاین گوشی برای شنیدن دیگری می‌یابد، و «سراپا گوش می‌شود». از راه شنیدن و گوش سپردن دازاین به روی دیگران به گونه‌ای بنیادین گشوده می‌شود. دیگری لزوماً شخصی دیگر نیست. پیش‌فرض و بایستگی دیگری، وجود فیزیکی دیگری نیست. دیگری می‌تواند درون دازاین باشد، کنار او (bei sich) به حالت یک آوا، یک حضور ناب آوایی باشد. توانایی دازاین برای شنیدن و گوش سپردن همان روزنه‌ای است برای دازاین تا با درون خویش آشنا شود. به راستی که شنیدن ابتدایی‌ترین و خاص‌ترین روزنه‌ها را به روی توانایی هستی درونی و خاص دازاین،

---

۱. در فصل ۲۰ در بحث از نظر هایدگر در مورد زبان به جنبه‌های زبانی سکوت می‌پردازم.

برای او، می‌گشاید، انگار شنیدن آوای دوستی که هر دازاین آن را با خود هم‌راه دارد (هز:۲۰۶). دازاین از راه شنیدن، به اصیل‌ترین شکلی به روی خود، دیگری، و جهان گشایش می‌یابد. دازاین شنیدن است و به صورت شنیدن وجود دارد. گوش فقط یک عضو بیرونی دازاین نیست. گوش فراتر از عضوی می‌رود که صداهای بیرون را می‌شنود. گوش ابزار شنیدن آوای درونی است، و بیش از آن که راه‌یابی به برون باشد راه‌یابی به درون است. اما چه می‌شنود؟ زمانی که دازاین «سراپا گوش است» وسوسه می‌شود تا امکان‌های اگزیستانسیال شخصی خویش را بشنود. این‌جا دازاین دیگر صدایی نمی‌شنود. نه سروصدای زندگی هرروزه، نه غوغای این کافه، این کلاس، این خیابان را. فقط صدای خاموش دوستی را می‌شنود که با او هم‌راه است. صدایی که به هرحال آوای «شخص دیگری» است. درون دازاین پژواک می‌یابد اما از آن او نیست. به همین دلیل هایدگر آن را آوای دوست خوانده است. دازاین فقط از راه دیگری بودن می‌تواند آوای درونش را بشنود. رابطه‌ی من با دیگری نیز آن‌جا که به درستی و به طور کامل فهمیده شود، یعنی شنیدنی باشد، رابطه‌ی دوستی است. آوای دوست سکوت است. دیگری جز از راه آوایی ناب که همان سکوت باشد، به من چیزی نمی‌گوید. اما مرا با دیگربودگی آشنا می‌کند. آوای دوست نمی‌گوید که چیزی ندارد که بگوید، زیرا چیزی می‌گوید، اما با سکوت. پس این چه آوایی است که من می‌شنوم؟ نه صدایی بیرونی، و نه صدای من، که در خودآگاهی من پژواک یابد. پس چیست؟ آیا چنین صدایی با زبان هم‌راه می‌شود؟ حتی دازاین ناشنوا که صداهای جهان و دیگران را نمی‌شنود، با این صدای درونی آشناست. این آوای خاموش یک دوست.

سکوت در خود سازنده‌ی معضل‌های بی‌پایان است. برتولت برشت به آیندگان می‌گفت که بر ما دل‌رحم باشند چرا که نتوانستیم حرف بزنیم. اما نادژوا ماندلشتام همسر شاعر روس که در اردوگاه‌های استالین ناپدید

شد، در خاطراتش با عنوان تکان‌دهنده‌ی *امید علیه امید* نوشته که «سکوت جنایت راستین علیه بشریت است».[1] سکوت معناهایی انسانی را نمی‌رساند. امکان آن‌ها را تا همان حد بیان می‌کند که امکان موارد مخالف آن‌ها را. هایدگر در *هستی و زمان* اما امکان سکوت راستین را که در آن آشکارگی روی می‌دهد، از خاموشی صرف جدا کرده است. او آوای وجدان را سکوت، و به معنایی مرموز «آوای یک دوست» می‌خواند. در درس‌های هلدرلین در ۱۹۳۵ بر این نکته پافشاری می‌کند که معنای کلام شاعر که «ما گفت‌وگوییم»، این است که گفت‌وگویی در سکوت هستیم (ه‌گ:۲۰۲-۲۰۱). سکوت گفتار را به پیش می‌برد، و گفتار باید حرمت سکوت را بشناسد. معنا باید همواره به سکوت منتقل شود. در درس‌های **نیچه** هایدگر تاکید کرده که «والاترین گفته‌ها به سکوت سپرده می‌شوند»، و حقیقت خاموش می‌ماند. ما باید در مورد هر آن‌چه به گفته درمی‌آید خاموش بمانیم. گفته‌های اندیشه سکوت است. حکم والای اندیشه سکوتی است به بیان درآمده. پیش از سقوط نازیسم هایدگر بارها تکرار کرده بود که سکوت نه فقط به روشی اصیل ممکن است بل اصیل‌ترین شکل گفتن است. اکنون، ما می‌پرسیم کسی که بیش از یک صد جلد کتاب نوشته، چند دهه تدریس کرده، از کدام سکوت سخن می‌گوید؟ چگونه می‌شود از متافیزیکِ مدرنیته، گشتل تکنولوژی، تحلیل دازاین، تاریخ هستی و غیره به تفصیل حرف زد، اما به یک نکته، یعنی محکوم کردن جنایت‌های نازی‌ها که رسید «خاموشی کامل» را برگزید؟ و این جا اعلام کرد که سکوت به زبان آمدن ناگفته‌هاست؟ می‌پرسیم چرا هایدگر با نزدیک‌ترین دوستان‌اش هم از جنایت‌های نازی‌ها حرفی نزد، و به درخواست شماری از آنان که سکوت خود را بشکنند پاسخ نداد؟ چرا با برخی از هواداران نازی‌ها که با سکوت خویش نازیسم را بزرگ داشتند

---

1. N. Mandelstam, *Hope against Hope: A Memoir*, New York, 1976, p.43.

(هم‌چون فیلسوف روس کیسرلینگ) هم‌آوا شد، و گویی حرف آنان را تکرار کرد که «سکوت فضیلت است»؟[1]

۶. «شکستن سکوت»

تا آن‌جا که می‌دانیم، و بنا به آثار منتشرشده‌ی هایدگر، او فقط سه بار سکوت خود را درباره‌ی اردوگاه‌های مرگ نازی شکست. در هیچ یک از این موارد، به تفصیل، موضوع را نشکافت. این سه اشاره‌ی گذرا چندان راه‌گشا نیستند، و حتی ابهام را بیشتر می‌کنند، زیرا دست‌کم در دو مورد او کوشید تا اردوگاه‌های مرگ را اتفاق‌هایی در حدّ دیگر رخدادهای ناپسند معرفی کند، و از آن‌ها هم‌چون مثال‌هایی بهره ببرد که نابینایی ما را نسبت به هستی نشان می‌دهند. در این اشاره‌های او، اردوگاه‌های مرگ امور و رویدادهایی بیش و کم عادی تلقی شده‌اند، و درنتیجه، از بار سیاسی و اخلاقی محکومیت برپادارندگان‌شان کاسته شده است. نخستین و مهم‌ترین اشاره‌ی او در بحث او از تکنولوژی آمده است. در اوّل دسامبر ۱۹۴۹ هایدگر در یک خطابه با عنوان «گشتل» گفت: «کشاورزی اکنون یک صنعت غذایی است. در گوهر خود هم‌چون تولید اجساد است در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های کار اجباری، در حدّ بسته‌بندی، و هم‌چون تولید بمب هیدرژنی است» (پ‌ت:۲۹۶). عینی‌گرایی مهیب قیاس هایدگر با توجه به گذشته‌ی سیاسی او بحث‌برانگیز است. دومین اشاره به تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۹۴۸ در پاسخ هایدگر به درخواست شاگرد سابق‌اش هربرت مارکوزه آمده است. مارکوزه از او می‌خواست که موضع علنی بگیرد، و مخالفت خود را با فاشیسم اعلام کند، تا هم به حقیقت خدمت کرده باشد، و هم از حمله‌های مخالفان بیشتر در امان بماند. مارکوزه نوشته بود: «موضعی که مدت‌های طولانی است که انتظار آن را می‌کشیم که شما

1. Rockomore, *op. cit.*, P.353n134.

را به گونه‌ای روشن و نهایی از هماهنگی با آن‌ها دور کند. عبارتی که شرافت‌مندانه برداشت شما درمورد رخدادهای گذشته را روشن کند». هایدگر چنین پاسخ داده: «در مورد آن اتهام‌های برحق و جدی‌ای که شما عنوان کرده‌اید، و نوشته‌اید «درباره‌ی رژیمی که میلیون‌ها یهودی را قتل‌عام کرد، و ترور را تبدیل به پدیده‌ای هرروزه کرد، و هر چیزی را که نشانی از روح و آزادی و حقیقت داشت، مخالف تشنه به خون خویش خواند»، من فقط این نکته را می‌افزایم که هرگاه به جای «یهودی» می‌نوشتید «اهل آلمان شرقی» آن‌گاه هرچه گفته‌اید درمورد یکی از نیروهای متفقین راست از کار درمی‌آمد، با این تفاوت که هر آن‌چه آن‌جا از ۱۹۴۵ به این‌سو روی می‌دهد، در معرض افکار عمومی است، اما ترور خونین نازی‌ها واقعیتی بود که به دقت هم‌چون رازی از مردم آلمان پنهان نگه داشته شده بود».[۱] سومین اشاره‌ی هایدگر به اردوگاه‌ها در آغاز درس او در ۲۰ ژوئن ۱۹۵۲ آمد. اهمیت این اشاره در نکته‌هایی است که بیان نشده، و نه درگفته‌هایش. هایدگر یادآور شده که از آن روز نمایش‌گاهی از تصاویر زندانیان نازی‌ها (به نام «زندانیان سخن می‌گویند») در فرایبورگ افتتاح شده، و افزود: «به شما پیشنهاد می‌کنم که به دیدن این نمایش‌گاه بروید و آوای خاموش را بشنوید، و هرگز اجازه ندهید که از گوش‌های شما خارج شود. اندیشیدن، بزرگ‌داشتن است. اما یادبود چیزی است غیر از حضور گریزنده‌ی آن‌چه گذشته است».[۲]

آدورنو در **اخلاق کوچک** جمله‌ای را نوشت که بسیار نقل و تکرار شده است: «پس از آشویتس شعر گرفتن جنایت است». این عبارت بحث‌های زیادی برانگیخت. اما حتی جدی‌ترین مخالفان این گزاره نیز قبول دارند

---

۱. متن کامل نامه‌های هایدگر و مارکوزه در:

H. Marcuse, *Technology, War and Fascism, Collected Papers of Herbert Marcuse, vol.1*, ed.D. Kellner, London, 1998, pp.261-269.

2. M. Heidegger, *Was Heisst Denken*? Tübingen, 1954, p.159.

که تاکید آدورنو بر یکه بودن رخداد اردوگاه‌ها، امری درست و برحق است، فقط نتیجه‌گیری‌اش افراطی است. عبارت «پس از آشویتس» که در نوشته‌های بسیاری از متفکران امروزی تکرار می‌شود (نمونه‌ی مهم آن در نوشته‌های لیوتار) باز تاکیدی است بر این نکته که نباید از اردوگاه‌های مرگ به آسانی هم‌چون یکی از شکل‌های سرکوب و کشتار جمعی گذشت. هایدگر اما، پیدایش اردوگاه‌ها را امری خاص و یکه نمی‌داند، و می‌کوشد تا آن‌ها را در ردیف دیگر جنایت‌ها قرار دهد. هدف او روشن کردن بحث فلسفی درباره‌ی گشتل تکنولوژی، و موقعیت متافیزیکی است، و از اردوگاه‌ها هم‌چون مثال استفاده کرده است. او از اردوگاه‌ها با اکراه یاد می‌کند و آن‌ها را هم‌چون مسائل پیش‌پاافتاده‌ای (چون تولید گوشت در کشاورزی مدرن) قرار می‌دهد. به گمان بسیاری از ناقدان، رسوایی در چنین قیاسی است. اردوگاه‌ها هرگز کنار کشاورزی مکانیزه قرار نمی‌گیرند، حتی اگر نازی‌ها از اجساد قربانیان خود کود کشاورزی ساخته باشند، یا از چربی بدن آن‌ها صابون تهیه کرده باشند. هایدگر در نامه‌اش به مارکوزه آشکارا به عقاید مارکسیستی این شاگرد قدیم خود نیش می‌زند، و می‌کوشد تا جنایت‌های نازی‌ها را در ردیف جنایت مارکسیست‌ها قرار دهد. مارکوزه مدافع استالینیست‌ها نبود. او حدود یک دهه‌ی بعد کتاب ***مارکسیسم شوروی*** را نوشت که خود ادعانامه‌ای فلسفی است علیه استالینیسم. بی‌شک جنایت‌های استالینیست‌ها از بسیاری جهات قابل قیاس با جنایت‌های نازی‌هاست، اما استدلال هایدگر از نظر منطقی سخت می‌لنگد. معلوم نیست که چرا کسی نمی‌تواند هر دوی این‌ها را محکوم کند. چه اشکالی دارد که هم اردوگاه‌های نازی را سند جنایت علیه بشریت بدانیم، و هم اردوگاه‌های کار اجباری در آلمان شرقی یا شوروی را؟ هایدگر با کنایه از آلمان شرقی هم‌چون یکی از نیروهای متفقین یاد کرده، انگار که نمی‌شود راجع به آن‌ها چیزی گفت. در حالی که او حتی با وجود بدنامی‌اش به عنوان نازی سابق می‌توانست

علیه سیاست‌های متفقین بنویسد، و با صراحت کارهای آنان را محکوم کند. برای نمونه، می‌توانست جنایت‌های هیروشیما و ناگازاکی را به طور علنی محکوم کند. دست‌کم در سال‌های بعد می‌توانست چنین کند، اما در این مورد هم خاموش ماند.

به خطابه‌ی هایدگر درمورد «گشتل» بیشتر دقت کنیم. شاید بتوان از زاویه‌ای دیگر به آن نگریست. او اردوگاه‌ها را «در گوهر خود» در ردیف کشاورزی مکانیزه قرار داده، و از همانندی آن‌ها یاد کرده است. با توجه به آن‌چه هایدگر «گوهر» و «همانندی» می‌نامید، روشن است که او نمی‌خواست موقعیت کشاورزی مکانیزه و اتاق‌های گاز اردوگاه‌ها را «در خودِ آن‌ها» بررسی کند، بل می‌کوشید تا «گوهر آن‌ها» را به بحث گذارد. از نظر هایدگر گوهر یک چیز به آن امکان می‌دهد تا آن‌چه هست، باشد. چیز است که به گوهر تعلق دارد و نه برعکس. با توجه به گوهر است که می‌توان دو امر را با هم قیاس کرد، و یا اعلام کرد که آن‌ها همانند یک‌دیگرند. گوهر کشاورزی مکانیزه «امری کشاورزانه» نیست. همان‌طور که گوهر تکنولوژی امری تکنولوژیک نیست. اما گوهر اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های مرگ چیست؟ پاسخ هایدگر روشن است: گشتلِ تکنولوژی. پس، شاید بتوانیم بگوییم که او با قیاس اردوگاه‌ها و کشاورزی در صدد کوچک نشان دادن امر نخست نبود، بل می‌خواست بحث را به گوهر آن‌ها یعنی گشتل تکنولوژی و نیهیلیسم مدرن بکشاند. ما در دوران تکنولوژی با شکل‌های متنوع پیشرفت تکنولوژی سروکار داریم، و محصولات گوناگونی را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهیم. این محصولات از ماشین‌های کشاورزی تا روش‌های سرکوب حکومتی پیش می‌روند. در تمام این موارد گوهر پنهانی وجود دارد: گشتل. تکنولوژی هم‌چون فعالیت، راهی است برای ظاهر کردن چیزها. وجهی از حقیقت است. اما در این کنش ظاهر کردن چیزها تابع امر حاکمی است. بنا به گوهر خودش یعنی بنا به صورت‌بندی یا چارچوب خاصی عمل می‌کند. واقعیت را هم‌چون منبع و ذخیره

می‌داند، و انسان‌ها را آماده‌ی هرگونه بهره‌رسانی. هایدگر لبه‌ی تیز انتقاد را متوجه گوهر تکنولوژی می‌کند. نمی‌خواهد یکی از شکل‌های ظهور را برجسته کند. هرچند یکی از آن‌ها، یعنی اتاق‌های گاز نازی اهمیت خاصی داشته باشد. هایدگر «گشتل» را بزرگترین خطر می‌داند. مشکل این‌جاست که همه چیز و همه کس را منبع انرژی بدانیم. این بزرگترین خطر (die höchste Gefahr) است. به این دلیل است که انسان نیروی کار در کارخانه‌ها، اردوگاه‌ها، زندان‌ها، و در کل جامعه محسوب می‌شود. هرگاه نیهیلیسم تکنولوژیک تداوم یابد، آن‌چه بر سر زندانیان اردوگاه‌های کار اجباری و اردوگاه‌های مرگ آمد، نمونه‌ای قابل تکرار خواهد بود. ناسیونال سوسیالیسم «گوهر» یا «حقیقت درونی» خود را در رویارویی تکنولوژی سیاره‌ای با انسان نشان داد. شعار سر در آشویتس که «کار آزادت می‌کند» نمایانگر تعلق نازیسم به تکنولوژی سیاره‌ای، و بیانی از آن نیهیلیسم بود.

به تازگی سند دیگری هم منتشر شده که در آن ما با اندیشه‌های هایدگر درست در زمان از هم‌پاشی رژیم نازی آشنا می‌شویم. این سند را هایدگر در ۸ مه ۱۹۴۵ نوشت، و عنوان آن «گفت‌وگوی شبانه در یک اردوگاه زندانیان جنگی در روسیه میان دو مرد جوان و سالخورده» است. متن در مجلد ۷۷ ***مجموعه‌ی آثار*** چاپ شده است. در همان زمان هر دو پسر هایدگر در روسیه زندانی بودند. متن یک نکته‌ی مهم اندیشه‌ی بعدی هایدگر را آغاز می‌کند: انتظار. آزادی اصیل، شعر اصیل، و اندیشه‌ی اصیل نتیجه‌ی شکیبایی یا آن‌چه هایدگر «انتظار ناب» خوانده، هستند. متن از زبان زندانی‌ها جای شک نمی‌گذارد که هایدگر رژیم نازی را مسبب مصیبت‌های ملت آلمان می‌داند (هرچند فقط از مصایب ملت آلمان یاد می‌کند!) (م‌آ-۷۷:۲۰۶، ۲۲۰-۲۱۹). آلمان از ناشکیبی خویش به بلا دچار آمد، خود را به چنگال «استبداد» سپرد و بیهوده از دیگر ملت‌ها خواهان شناسایی مقام خویش شد (م‌آ-۷۷:۲۳۳). اما شر را نباید در پرتو

بینش اخلاقی جست، شر همان از یاد بردن هستی است. این امر است که موجب «آن همه هدر رفتن‌ها» شده است. رها کردن هستی است که مصیبت آفریده است (م‌آ-۲۱۳:۷۷). شکست آلمان، اما، آزادی انسان نیست. همان نیروهای متافیزیکی‌ای که بر آلمان حکم راندند، و آن را به ویرانه‌ای تبدیل کردند، از این پس در گستره‌ای وسیع‌تر کار خواهند کرد: «جهان در همین روزی که جشن پیروزی می‌گیرد، درنمی‌یابد که برای سده‌ها با طغیان خود اسباب شکست خویش را فراهم خواهد آورد» (م‌آ-۲۴۰:۷۷). آیا این ناله‌ی نازی سالخورده‌ای نیست که تاب دیدن پیروزی نیروهای دشمن را ندارد؟ آیا این‌جا آوای مایوس فیلسوفی را می‌شنویم که پیش‌بینی شومی برای آینده‌ی جهان دارد؟ اما باید بپرسیم که آیا این فال شوم ریشه در این چاره‌جویی هایدگر ندارد که بار سنگین جنایت‌ها و ویرانی‌هایی که آلمانی‌ها موجب آن شدند به دوش نیروهایی متافیزیکی بیندازد؟ در متن گفت‌وگوی شبانه هایدگر چند بار از زبان زندانی‌ها گفت که شاید بهتر بود حرفی زده می‌شد. پس چرا خودش در سال‌های بعد سکوت مرموزش را با سرسختی و لجاجت ادامه داد؟

۷. اندیشیدن به سکوت

سکوت هایدگر از نظر لاکولابارت ادامه‌ی «کنش خطا»ی او بود.[1] هایدگر پذیرفت که نازیسم «بدفهمی بنیادین درمورد گوهر technê است»، اما هنوز به آن گوهر می‌اندیشید، و برای بیان آن جانشینی برای نازیسم تراشیده بود: هنر. او در آغاز، نازیسم را هنری کردن سیاست دانست، و بعد به صراحت خود هنر را پیش کشید. سکوت او در سال‌های پس از جنگ، به این دلیل ادامه یافت که اگر می‌خواست آن را بشکند باید بنیادی را رد می‌کرد که هنوز به آن تعلق خاطر داشت. زمانی نازیسم را در خدمت

---

1. Lacoue-Labarthe, *op.cit.*, pp.18,22.

این بنیاد می‌دید، و بعد هنر را. هنر باید مسوولیت مقابله با بنیاد تکنولوژی را به عهده می‌گرفت. هایدگر با محکوم کردن نازی‌ها باید به طور رادیکال از این که مدام در برابر آن رانه‌ی تکنولوژی بدیلی بسازد دست برمی‌داشت، و او خیال چنین کاری را نداشت. افلاطون کابوسی را آغاز کرد که تا اردوگاه‌ها به درازا انجامید. او به طور هم‌زمان شاعران و سیاست‌مداران را محکوم کرد. می‌خواست بنیاد تازه‌ای برای سیاست بریزد. اما این بنیاد هم استوار به «تقلید» بود. فلسفه و فیلسوف ـ شاه فقط شکل دیگری از سخن تقلیدی را مطرح می‌کردند. درست به همین گونه، هایدگر هم شکل دیگری جانشین نازیسم کرده بود. اما برای مبارزه با بدیل تکنولوژیک نمی‌توانست به طور رادیکال نازیسم را محکوم کند. هایدگر چه زمانی که فیلسوفان را هم‌چون پیشوایان نازی‌ها مجسم کرد، و چه زمانی که شاعران را پیشوایان جامعه دانست، هم‌چنان به بنیاد متافیزیکی‌ای متصل بود که خودش می‌پنداشت که از آن گریخته است. او از این پیش‌فرض آغاز می‌کرد که «سیاست سازمان‌دهنده»، یعنی سیاستی که می‌تواند، و باید دنیایی تازه را بسازد، ممکن است. این همه نتیجه‌ی باور او به «گوهر» بود. او همواره در بند یک ابر ـ روایت باقی ماند. میان ملتی که به گوهر نهفته‌ی وجود خویش آگاه می‌شود، و برای خود رسالتی قائل می‌شود، و عمل را آغاز می‌کند، با هنرمندی که خود را آوای مردم می‌داند، چندان فاصله‌ای نیست. فرقی نمی‌کند که ملت آلمان یا هنرمند آلمانی رسالت نجات را به عهده بگیرند. جنبه‌ی نادرست در باور به رسالت آزادی‌بخشی است.

از نظر هایدگر در دوران باورش به «ملت»، تاریخ پی‌رفتِ اتفاق‌ها در زمان نیست، هرچه هم که اتفاق‌هایی مهم باشند. تاریخ انتقال ملتی است به دل رسالت معهودش هم‌چون ورودی به موهبت ملی. هایدگر به رغم انتقادهایش به متافیزیک افلاطونی، برداشتی افلاطونی از سیاست را برگزید، و به آن معنایی تاریخی هم بخشید. او به دام «جذابیت و کشش

استبداد» افتاد، و این را در شکلی از هنری کردن سیاست نشان داد. هانا آرنت نوشته که همه‌ی ما می‌دانیم که هایدگر یک بار اقامت‌گاه خود را ترک کرد و در جهان مسائل انسانی درگیر شد. در خدمت جهان، او حتی بدتر از افلاطون رفتار کرد. زیرا مستبد و قربانیان او در جایی آن سوی دریاها، مثل سیراکیوز، نبودند، بل در کشور خود او بودند.[1] به گفته‌ی دریدا سکوت هراس‌انگیز و نابخشودنی هایدگر به ما امکان می‌دهد که فکر کنیم که او به چه چیزهایی فکر نکرده بود. هایدگر در بهترین حالت، نازیسم را به این دلیل که بیان نیهیلیسم تکنولوژیک است رد می‌کرد. او به همین شکل کمونیسم و دمکراسی لیبرالی را هم رد کرد. در برابر این‌ها بدیلی هم نداشت مگر شعر و هنر. اما منش شگفت‌آور استدلال هایدگر درست همین جا نمایان می‌شود. نازیسم فقط و به سادگی نمایانگر رشد تکنولوژی و رانه‌ی پیشرفت تکنیکی نبود. نازیسم با شیوه‌های حکومتی بازشناخته می‌شود. هرچند، هایدگر به ندرت از رنج، ترور، و خشونت یاد کرد. او ابزار بسنده‌ای برای تحلیل این شکل خاص حکومتی نداشت. او کوششی در حد هانا آرنت در این مورد نکرد. انسان‌ها بیشتر انسانیّت خود را از راه لطمه‌ای که به آن وارد می‌شود می‌شناسند. هایدگر این نکته را نادیده گرفت. فلسفه‌اش کمتر از سیاست‌اش از این فراموشی آسیب ندید. این همان بخش نااندیشیده در کار کسی است که استادِ نشان دادن نااندیشیده‌ها در کار دیگران بود.

1. H. Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", in: M. Muray ed, *Heidegger and Modern Philsophy*, Yale University Press, 1978, pp.301-303.

فصل ۱۴

امر سیاسی

۱. درک تازه‌ای از سیاست؟

اگر سیاست را به معنایی که در روزگار مدرن شکل گرفته، و امروز رایج است، به کار ببریم، هایدگر در قلمرو سخن و بحث سیاسی متفکری محافظه‌کار بود. او با دمکراسی مخالف بود، به شرکت توده‌های مردم در امور مربوط به حاکمیت و تعیین سرنوشت خودشان بی‌اعتقاد بود، و نسبت به دگرگونی‌های رادیکال در زندگی اجتماعی نظر مساعدی نداشت. او زندگی مدرن در شهرهای بزرگ را شکل نادرست زندگی می‌دانست، و پیشنهاد زندگی در جوامع کوچک، سنتی، با اقتدار نهادهای کهن را می‌داد. در عمل هم دوازده سال عضو حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان بود، و تا آخرین روز سقوط رژیم هیتلر از این حزب استعفاء نداده بود. چنین کسی باید واپس‌گرا یا دست‌کم محافظه‌کار، دانسته شود. اکنون می‌پرسم که آیا بحث فلسفی او در مورد امر سیاسی ارتجاعی است؟ آیا مخالفت‌هایش با سیاست مدرن هیچ جنبه‌ی پیشرویی ندارد؟ آیا در اندیشه‌های طولانی‌اش به زندگی اجتماعی و سیاسی نکته‌ی تازه‌ای یافت نمی‌شود، نکته‌ای که تصویر او را به عنوان یک محافظه‌کار

سنت‌گرای اقتدارطلب کم‌رنگ کند؟ می‌توان از راه ایجاد رابطه میان مفهوم خاصی که از امر سیاسی ارائه می‌کرد با مفهوم آزادی (که به ویژه در آثار پس از دوران دگرگونی مدام مهم‌تر شد) به درک تازه‌ای از مباحث سیاسی او راه یافت. نکته از این‌جا اهمیت می‌یابد که چنان که در فصل ۱۰ دیدیم درک او از مخاطرات پیشرفت تکنولوژیک به هیچ‌رو ارتجاعی و حتی محافظه‌کارانه نبوده است. درنتیجه، مهم است که بدانیم او در برابر بدیل سیاست مدرن از چه مفهومی از امر سیاسی دفاع می‌کرد.

۲. آزادی انسانی

در روزگار ما آزادی معنایی سیاسی یافته است، معنایی هم‌خوان با مفهوم مدرن سیاست. بسیاری از مردم آزادی انسانی را تحقق رژیم سیاسی دمکراتیک، حکومت اکثریت، دولت استوار به نمایندگی، و برقراری و گسترش حقوق شهروندی می‌دانند. بی‌شک، زندگی اکثر مردم در نظامی دمکراتیک (نسبت به نظام استبدادی) آسان‌تر و آزادتر است. خواست دمکراسی سیاسی خواستی برحق و بخردانه است. اما باید دانست که آزادی انسانی به زندگی سیاسی (بنا به معنایی مدرن از سیاست) کاهش نمی‌یابد. حتی در دمکراتیک‌ترین نظام‌های سیاسی و اجتماعی هم آزادی فردی در قالب مواد مشخص قانونی، محدود می‌شود. کسی که از چیزهایی به خاطر چیزی دیگر چشم‌پوشی کند خود را مقیّد احساس می‌کند. هر کس در زندگی هرروزه با موارد بی‌شماری از قید و بندهایی روبرو می‌شود که ارتباط مستقیمی با نظام سیاسی ندارند. با رفع محدودیت‌های ناشی از شکل‌های گوناگون اقتدار و استبداد سیاسی آزادی انسانی هنوز به دست نمی‌آید. یکی انگاشتن این‌ها نادرست است. هایدگر اصرار داشت که آزادی انسانی را فراتر از زندگی سیاسی به معنای مدرن مطرح کنیم. می‌گفت که در این صورت امکان دارد که با معنایی تازه از امر سیاسی آشنا شویم، معنایی وابسته به مساله‌ی هستی. نکته‌ی مهم

از نظر او این بود که رابطه‌ی ظریف و دقیق میان آزادی انسانی هم‌چون امری کلی‌تر از امر سیاسی را با شیوه‌های هستن انسان (انسان چونان هستنده‌ای تاریخی، اجتماعی، و سیاسی) روشن کند.

هایدگر با تصویر استانده و امروزی یک فیلسوف سیاسی هم‌خوان نیست. او هرگز درباره‌ی ماکیاولی، روسو، لاک، هابز و میل چیزی ننوشت، و حتی زمانی که درباره‌ی فیلسوفانی نوشت که از جمله اندیش‌مندان برجسته‌ی سیاسی نیز محسوب می‌شوند، و فلسفه‌ی سیاسی به آنان مدیون است، یا اشاره‌ای به اندیشه‌های سیاسی آنان نکرد (کانت و هگل)، و یا از اندیشه‌های سیاسی آنان به شکلی خاص خودش، که سخت نامتعارف بود، بحث کرد (افلاطون، ارسطو، نیچه). روشن است که با کاربرد تعابیری چون «علم سیاست» و «فلسفه‌ی سیاسی» موافق نبود. در آثار ۱۹۳۴-۱۹۳۳ خود درباره‌ی مسائلی چون حقوق حکومت خوب، وظایف و مسوولیت مردم، تقدیر تاریخی ملت‌ها، نوشت و سخن گفت، اما حتی در این نوشته‌ها که بسیاری از شارحان اندیشه‌اش آن‌ها را «سیاسی» می‌خوانند،[۱] بحث او محدود به سخن سیاسی (به معنایی مدرن) نماند، و هم‌چنان مسائل کلی‌تر فلسفی مطرح‌اند. هم‌چنین، بنا به ماهیت محافظه‌کارانه‌ی باورهایش جای خالی بحث درباره‌ی مسائلی چون حقوق مردم، تکالیف دولت، آزادی سیاسی، عدالت اجتماعی، و تحلیل‌های دقیق از مناسبات نیروهای سیاسی، در آثارش به چشم می‌خورد. در *هستی و زمان* در تحلیل بنیادین دازاین اشاره‌ی مستقیمی به هیچ موضوع سیاسی یافتنی نیست، و اگر در این مورد بتوانیم حرفی بزنیم فقط بر اساس تاویل‌هایی است که از مفهوم «با

---

۱. مجموعه‌ای آثار سیاسی او که در فاصله‌ی ۱۹۳۳ تا ۱۹۶۶ نوشته شده‌اند، به زبان فرانسوی با عنوان *نوشته‌های سیاسی* به تدوین فرانسوا فدیه در سال ۱۹۹۵ در پاریس منتشر شده، که در فهرست منابع آغاز کتاب با کوته‌نوشت *«آس»* از آن یاد کرده‌ام.

هستن»، و درنتیجه، از انسان اجتماعی، ارائه می‌کنیم. با این همه، چون به نوشته‌های او به ویژه آن‌ها که به زندگی اجتماعی و فکری یونان باستان مربوط می‌شوند، دقت می‌کنیم متوجه می‌شویم که او درک ویژه‌ای از «امر سیاسی» (به یونانی politikon) را پیش کشید که منجر به مباحث تازه‌ای در مورد زندگی سیاسی و اجتماعی میان فیلسوفان شد. در این میان، موقعیت هانا آرنت چشم‌گیرتر است، زیرا به گفته‌ی خودش توجه او به فیلسوفان یونان باستان، دمکراسی مستقیم، و انتقادهایش از مبانی لیبرالیسم، بدون نوشته‌ها و درس‌های هایدگر شکل نمی‌گرفت.[۱]

۳. امر سیاسی چیست؟

تعریف هایدگر از امر سیاسی بر سه پیش‌نهاده‌ی فلسفی که با هم ارتباط دارند، استوارست: ۱) زندگی سیاسی فقط با هستن انسان مرتبط نیست، و باید در پرتو نگرش هستی‌شناسانه‌ای که فهم کل هستی را هدف خود قرار داده باشد، مطرح و دانسته شود. ۲) گوهر امر سیاسی مرتبط است به حقیقت، یعنی می‌توان اندیشه‌ها و باورهای سیاسی را به برداشتی از حقیقت بازگرداند. سیاست یونان باستان به حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی، و سیاست مدرن به حقیقت هم‌چون هم‌خوانی گزاره با امر واقع مرتبط‌اند. ۳) شناسایی انسان هم‌چون هستنده‌ای که به گونه‌ای اجتماعی و درنتیجه درگیر مناسباتی سیاسی به سر می‌برد، از راه دقت به کنش‌ها و

---

1. D. R. Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.

J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professional, Arendt et Heidegger*, Paris, 1992.

کتاب مهمی در مورد اندیشه‌های سیاسی آرنت به فارسی ترجمه و منتشر شده که نقش هایدگر را در شکل‌گیری اندیشه‌های آرنت دست کم گرفته است: ل. بردشا، *فلسفهٔ سیاسی هانا آرنت*، ترجمه‌ی خ. دیهیمی، تهران، ۱۳۸۰.

فعالیت‌های او ممکن است، و نمی‌توان مساله را به شناخت‌های او (و به طور عمده شناخت‌های نظری و علمی او) محدود کرد. سیاست به قانونِ سیاسی (به یونانی politéia) با رویکردهای عملی انسان هم‌بسته است. نکته‌ی نخست مهم‌ترین اصل و درواقع «اصل بنیادین» در اندیشه‌ی هایدگر است. پیش‌تر درباره‌ی آن چندان بحث کرده‌ام که این‌جا دیگر نیازی به تکرار مطالب نیست. خواهیم دید که مهم‌ترین انتقاد هایدگر به سیاست مدرن و درک از آن، فراموشی این اصل بنیادین در آن‌هاست. اما دو نکته‌ی بعدی با توجه به برداشت تازه‌ی هایدگر از امر سیاسی باید مورد دقت مجدد قرار گیرند.

از نظر هایدگر درک امر سیاسی مرتبط است به درک از حقیقت. او در درس‌های پارمنیدس گفت که امر سیاسی از راه فهم ما از آزادی به برداشت ما از حقیقت وابسته می‌شود. ما چه «رها از...» باشیم، و چه «رها به‌سوی...» باشیم، وابسته به متافیزیکِ خواست باقی می‌مانیم، مگر این‌که فهمی از آزادی و حقیقت راهنمای ما باشد، که سبب شود گشایش را به موقعیتی انسانی کاهش ندهیم (پ‌ا:۱۴۹). انسان سیاسی است، زیرا چه بداند، چه نداند، در حقیقتِ آزادی به معنای ناپوشیدگی زندگی می‌کند. او «هم‌راه با آزادی» است، که در پرسش‌گری‌هایش، و در طرح‌اندازی‌هایش نمایان می‌شود. آزادی او به حقیقتِ هستن مرتبط می‌شود. اگر آزادی به فهم ما از حقیقت وابسته باشد، پس باید ادراک یونانی از آزادی و امر سیاسی را کامل‌تر از فهم ما دانست. آیا هست؟ نخستین نکته‌ای که در بحث یونانیان از سیاست مطرح می‌شود این است که آنان ادعای یافتن بهترین شکل حکومت را نداشتند. بنا به زندگی خویش انواع حکومت‌ها را می‌آزمودند، و با یک‌دیگر در مورد آن‌ها بحث می‌کردند، اما بیشتر جستجوگر بودند تا مدافع یک شکلِ سیاسی. آنان «شکل آرمانی» یا «شکل درست» حکومتِ سیاسی (به یونانی politia) را می‌جستند. مواضع ارسطو در **سیاست** که حکومت درست و

نیک را با تجربه‌های عملی انسان‌ها هم‌راه می‌کرد، و به ندرت حکم کلی در این مورد می‌داد، مشهور است. حقیقت بر یونانیان در زمان افلاطون و ارسطو، یکسر آشکار و ناپوشیده نبود. مزیّت آن‌ها این است که از این نکته باخبر بودند. پنداری از حقیقت را جای‌گزین آن نمی‌کردند، و چنین نمی‌اندیشیدند که حقیقت با تداوم شناسایی آن‌ها به دست خواهد آمد. راه را یک‌سویه نمی‌دیدند که «من» (هم‌چون سوژه‌ی مدرن) مدام می‌شناسم، و شناخت خود را تصحیح می‌کنم، تا به حقیقت غایی راه یابم. یونانیان می‌دانستند که حقیقت خود باید آشکار شود، و ناپوشیدگی موقعیتی هستی‌شناسانه است. آنان از راز و رمز هستی، و این که دانش‌شان محدود است، آگاه بودند، و می‌دانستند که کار با اراده به انجام نمی‌رسد. Polis یا دولت-شهر یونانی جای‌گاهی بود که در آن پرسش معنا داشت. نادرست است که آن را فقط جایی بدانیم که یونانیان به نظم دادن به امور زندگی هرروزه‌ی خویش می‌پرداختند. اگر چنین کاری می‌کردند به این دلیل بود که polis جای‌گاه گفت‌وگو با خدایان، با دیگران، و پرسش از آنان بود. یونانیان این جای‌گاه را agora می‌خواندند. آن‌جا یونانیان از یک‌دیگر نیز درباره‌ی فضیلت، عدالت، نیکی، و... می‌پرسیدند، و به رسم‌ها و عادت‌ها برای پاسخ‌گویی شکل می‌دادند. هایدگر به همین دلیل نوشته که polis وطن، خانه و قرارگاه بود.[1]

سیاست به معنایی که در فلسفه‌ی مدرن مطرح شده، از نظر هایدگر در پرتو درک مدرن و متافیزیکی از حقیقت شکل گرفته است. سیاست از منش آشکارگی هستی دور مانده و در غیاب هستی و فراموشی آن، و رها شدن پرسش‌گری از هستی، به فن و حرفه تبدیل شده است. سنت

---

۱. در مورد انتقاد هایدگر به دوری اندیشه‌ی ارسطو از این مبنای سیاست، بنگرید به:
D. Janicaud, *The Shadow of that Thought*, trans. M. Gendre, Northwestern University Press, 1996, p.37f.

فلسفه‌ی سیاسی غرب اندیشیدن در دل مبانی و منطق متافیزیک است. فکر سیاسی غرب مشروط به بنیاد متافیزیک است، و بر اساس پیش‌نهاده‌های آن است که اصطلاح‌ها، قالب‌ها، مقوله‌ها، و بیان‌گری خود را می‌یابد. تفاوت‌های بیان در این سنت هرگز به معنای گسست رادیکال از متافیزیک نبود. اندیشه‌ی سیاسی نیز با گوهر تکنولوژی هم‌خوان شده است. فراموشی هستی در سیاست به شکل «سیاست سلطه‌ی جهانی» نمایان است. ادراک سیاسی ادراکی اُنتیک است. مساله‌اش در بهترین حالت رابطه‌ی انسان با انسان است. این رابطه خود شکلی از آشکارگی هستی است، اما در بررسی آن نمی‌توان چندان پیش رفت. از نظر هایدگر در سخن سیاسی مدرن جای اندیشیدن به هستی وجود ندارد. سیاست تنها بیان سرراستِ اشتیاق افزایش سلطه و اقتدار است. فضای حیاتی را طلبیدن از سیاره هم گذشته و به کهکشان رسیده است. در سیاست مدرن هیچ فضایی، حتی یک فضای محدود، برای فلسفه به معنای راهی در زیستن باز نیست. اندیشیدن به مساله‌ی هستی، برای سیاست‌شناس مدرن نه فقط مطرح نیست، بل حتی طرح ضرورت آن نیز به گمان او مضحک می‌نماید. سیاست مدرن بیان و نمایان‌گر گم‌گشتگی انسان است.

در برابر سیاست مدرن، معنایی دیگر از امر سیاسی وجود دارد که هایدگر آن را مطرح و برجسته کرد. هنگامی که برخی از شارحان اندیشه‌ی هایدگر کار او را در قلمرو «سیاست هستی» جای می‌دهند، همان معنای دیگر سیاست را در نظر دارند.[1] اندیشه‌ی هایدگر به امر سیاسی توجه به نکته‌ی مرکزی و مهم جهان هم‌چون اقامت‌گاه ماست. برای این اندیشه، مقدماتی غیر از آن‌چه در سخن سیاسی مدرن فراهم می‌آیند، لازم است. باید فهمید، و روشن کرد که چرا طرح کنونی یعنی

---

1. R. Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, 1990, p.xi.

طرح مدرن از اقامت‌گاه ما درست نیست. چرا خانه و پناه‌گاهی برای انسان وجود ندارد، و فضای آزادی او فراهم نیامده است. آن‌چه هایدگر مورد سئوال قرار داد، و حقانیت آن را منکر شد، وحدت علم مدرن، تکنولوژی مدرن و دولت مدرن است. در درس‌های **نیچه** بارها به این نکته پرداخت. در این موارد از «مناسبات سیاسی» یاد کرد. مقصود او از مناسبات سیاسی، مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی، رژیم‌ها و سازمان‌های سیاسی، باورها و ایدئولوژی‌ها، شیوه‌های سخن سیاسی و نحوه‌های متقاعد کردن در مباحث سیاسی، و اندیشه‌های محاسبه‌گر و بازنمودی بود. سیاست مدرن زاده‌ی توجه به هستنده است. امانوئل لویناس نکته را صریح‌تر از استادش بیان کرده: «کل آن تمدنی که هستنده را بپذیرد، و یاس تراژیکی را که هستنده پیش می‌آورد قبول کند، و جبّاریت را توجیه کند، سزاوار عنوان بربریت است».[1]

هایدگر که با درک مدرن از سیاست مخالف بود، علمی به نام «علم سیاست» را هم به رسمیت نمی‌شناخت. در *هستی و زمان* می‌خوانیم: «شیوه‌های رفتار دازاین، توانایی‌هایش، قدرت‌هایش، امکان‌هایش، و فرازونشیب‌هایش، تاکنون به درجه‌های گوناگون در روان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی، اخلاق، «علوم سیاسی»، شعر، زندگی‌نامه، و نوشتن تاریخ به شیوه‌های متفاوت مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اما این مساله باقی مانده که آیا این تاویل‌های دازاین با همان تحلیل وجود ابتدایی‌ای که قابل قیاس باشد با هر بدایت وجودی‌ای که شاید این همه در بر داشته باشند، پیش رفته است یا نه. هیچ یک از این‌ها دیگری را حذف نمی‌کنند، اما به گونه‌ای ضروری هم با هم گرد نمی‌آیند (ه‌ز:۳۷). این که فقط «علوم سیاسی» در گیومه قرار گرفته، شاید نشان بدهد که هایدگر این «علم» را حتی به عنوان یک علم اُنتیک هم به رسمیت نمی‌شناخت. مواردی چون

---

1. E. Lévinas, "De l'evasion", in: *Recherches philosophiques*, 5, 1935-36, p.391.

اخلاق و روان‌شناسی فلسفی استوار به پیشنهاده‌های خاصی هستند. زیست‌شناسی بر اساس تحلیل «ارگانیسم حیاتی» هستندگان خاصی، و برداشتی از «زندگی» (bios)، شکل می‌گیرد. روان‌شناسی بر اساس گونه‌ی خاصی از هستندگان یعنی انسان‌ها که دارای هوش، حافظه و توانایی‌های ذهنی و روانی معیینی تعریف می‌شوند، مطرح است. بینش‌های اُنتیک بر اساس پیش‌انگاشت‌های خاصی از هستی عمل می‌کنند (هستی یعنی بودن در طبیعت، یا بودن به معنای زندگی، یا...)، اما نمی‌توانند به این پرسش بنیادین پاسخ دهند که هستی هستندگان چه معنا می‌دهد. «علوم سیاسی»، و آن‌چه گاه سیاست‌شناسی (Politology) خوانده می‌شود، متوجه هستندگانی است که به آن شیوه‌ی زیستن تعلق دارند که بنا به تعریف‌های خاصی عنوان سیاسی یافته‌اند. کسانی که در جامعه‌ای که خود به آن سامان داده‌اند، زندگی کنند، و مکان زیست خود را مشخص کنند، و از میان خود کسانی را به عنوان مدیران، حاکمان، مجریان قانون، و تصمیم‌گیرندگان در کارهای فوری و طرح برنامه‌ها برگزینند، و آنان هم دارای قدرت عمل، حاکمیت و مشروعیّت باشند.

۴. انسان و امر سیاسی

اکنون به سومین پیش‌نهاده‌ی هایدگری در تعریف از امر سیاسی دقت کنیم. به یاد داریم که یکی از انتقادهای اصلی او به بینش مدرن یا دکارتی این بود که انسان واقعی درگیر عمل و واکنش، زیست‌بوم این انسان، و رفتارهای واقعی انسان‌ها، را از نظر دور می‌دارد، و موجودی خیالی و ناراست، گسسته از فعالیت‌ها و مناسبات راستین با محیط زندگی، چیزها، و دیگران می‌آفریند، و تمام بحث را متمرکز بر این موجود خیالی می‌کند، تا در بهترین حالت فقط روایت کند که او چگونه می‌شناسد. در حالی که هرگاه ما به انسان راستینی که خودمان هستیم، و افراد دیگری که در کنارمان هستند، دقت کنیم، متوجه می‌شویم که مهم‌تر از هر چیز در این

دنیا به انجام کارهایی مشغولیم، و میان دیگران، و در ارتباط و تعامل با آن‌ها زندگی می‌کنیم، با جهان در حالت‌ها و روحیه‌های خاص روبرو می‌شویم، طرح‌اندازی می‌کنیم، پیش‌فهم‌هایی داریم، تیماردار خویش، دنیا، و متوجه هستن خویش هستیم، درنتیجه شکلی از هستن را تحقق می‌دهیم، درکی از هستی داریم، و آن را مساله‌ای به شمار می‌آوریم. جدایی ما از بینش دکارتی و متافیزیک مدرن، در نخستین گام، در تحلیل انسانی که درگیر عمل است، شکل می‌گیرد. هایدگر جوان برای فهم این انسان درگیر عمل، به کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو توجه کرده بود. در آن یکی از نخستین نمونه‌های بحث فلسفی را می‌یافت که هستنده‌ای که در عمل ساخته می‌شود، و انواع دانایی‌های ناشی از این عمل را، به بحث گذاشته شده است. من در کتاب ***هایدگر و پرسش بنیادین*** در این مورد بحث کردم که ارسطو میان پنج شکل دانایی انسانی یعنی épistêmê یا شناخت علمی، technê یا توانایی عملی، phronêsis یا حکمت عملی، nous یا خرد شهودی و sophia یا حکمت نظری، تفاوت قائل شده بود.[1] از نظر هایدگر در میان این‌ها، phronêsis یا حکمت عملی یعنی آن دانشی که از زندگی هرروزه و درگیری‌های عملی انسان با چیزها و دیگران فراهم می‌آید، و منجر به دستیابی به اصولی می‌شود که باید روشن‌گر کنش‌های فردی و اجتماعی باشند، یعنی انواع درست و نادرست آن‌ها را از یک‌دیگر متمایز کنند، مهم‌تر از بقیه است. از نظر خود ارسطو نیز کسی که به حکمت عملی دست یافته باشد، می‌تواند درمورد آن‌چه برای او نیک و سودمند است به درستی بیاندیشد و عمل کند، و نیک‌بخت زندگی کند. چنین کسی درباره‌ی هدفی ارزش‌مند و اخلاقی می‌اندیشد و در راه آن زندگی می‌کند.[2] هایدگر از ارسطو آموخت که برای

---

۱. ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل ۵.

۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۷۸،

حکمت عملی اهمیتی بیش از شناخت علمی قائل شود، و اعلام کند که اندیشه در قلمرو حکمت عملی نسبت به شناخت علمی، منجر به فهم دقیق‌تری از انسان خواهد شد. از این‌جا هایدگر مجذوب فلسفه‌ی عمل ارسطو شد. مباحث کلیدی فلسفه‌ی عمل ارسطو در درس‌ها و نوشته‌های هایدگر بارها مطرح شدند. توجه به فعالیت عملی، به صورت تولید محصول‌ها که با technê مشخص می‌شود، یا به صورت ابداع موقعیت‌ها و اندیشه‌ها که با واژه‌ی poïêsis معلوم می‌شوند، یا در شکل‌های گوناگون دانایی که ناشی از عمل یا «پراکسیس» هستند، بر ما روشن می‌کنند که انسان در ساختن و تولید چیزها و اندیشه‌ها هرگز تنها نیست. او با ابزاری کار می‌کند که دیگران آن را فراهم آورده‌اند، بر اساس طرح‌ها و نقشه‌هایی کار می‌کند که خود استوارند به دانایی‌هایی که ناشی از زندگی اجتماعی، یعنی «با دیگران هستن» هستند. انسان حتی در مورد کاری که به تنهایی انجام می‌دهد، باز متوجه نتایج اجتماعی آن است، و کار را بر اساس پیش‌فهم‌هایی که در اصل محصول جامعه‌اند، پیش می‌برد. هر فلسفه‌ای که متوجه عمل باشد، متوجه انسان اجتماعی است. فقط در آن اندیشه‌ی متافیزیکی‌ای که انسان را در جزیره‌ای تک و تنها متصور می‌شود، می‌توان از سوژه‌ی تجریدی، منزوی، مستقل، و گسسته از عمل یاد کرد، وگرنه به محض این که به فعالیت و عمل بیاندیشیم با انسان اجتماعی سروکار می‌یابیم. طبیعی است که چون به انسان اجتماعی دقت کنیم شیوه‌های هستن اجتماعی او، و در آن میان شیوه‌های زندگی سیاسی او، مطرح و مهم خواهند بود. ارسطو هم با این که بحث خود را در *سیاست* از مبانی متافیزیکی آغاز کرد، نکته را به درستی تشخیص داده و بیان کرد، و بر منش اجتماعی انسان تاکید گذاشت: «انسان بحکم طبیعت حیوانی اجتماعی است».[۱]

← صص ۲۲۳-۲۲۲.

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۵.

هایدگر با حکمی متافیزیکی که از ماهیت انسان آغاز کند، و صفتی را به او نسبت دهد، مخالف بود، اما با نتیجه‌گیری ارسطو توافق داشت، و آن را دستاورد درک او از phronêsis می‌دانست.

هانا آرنت، در پی فهم ارسطویی و هایدگری از انسان اجتماعی در «انجمن آمریکایی پژوهش‌گران علوم سیاسی»، در سال ۱۹۵۴، به این مسائل توجه کرد.[1] آن فلسفه‌ای که انسان را هم‌چون موجودی تک مطرح می‌کند توانایی درک انسان اجتماعی را از دست می‌دهد، و به ویژه در بحث سیاست ناکارآمدی و کاستی مبانی نظری‌اش آشکار می‌شود. سیاست همواره متوجه انسان اجتماعی است. در اندیشه‌ی سیاسی فرض انسان تک‌افتاده فقط به معنای بستن بحث است. نمی‌توان با پیش‌فرض انسان عمل‌گرا بحث را آغاز کرد و گفت که بحث ما به سوی سیاست کشیده نشود، یا دارای نتایج سیاسی نباشد. ممکن است که بحثی فلسفی چندان در مقدمات توقف کند که نتوان به سرعت به نتایج سیاسی آن اشاره کرد، اما می‌شود مسیری را نشان داد که منجر به بروز چنان نتایجی خواهد شد. هایدگر از «با هستن» حرف زده است و دازاین را هستنده‌ای اجتماعی شناخته است. درنتیجه، در تحلیل بنیادین دازاین هسته‌ای از بحث سیاسی پرورانده شده است. آرنت یادآور شده که هایدگر انسان را به صورت «در جهان هستن» مطرح کرده، و درنتیجه معنایی فلسفی به ساختار زندگی هرروزه بخشیده است. اما این ساختار از انسان اجتماعی خبر می‌دهد، و نه از موجود خیالی تک‌افتاده‌ای. آرنت می‌کوشد تا نشان دهد که هستی‌شناسی هایدگر دارای منش سیاسی است. هرچند ما در *هستی و زمان* بحثی خاص سیاست نمی‌یابیم، و در تحلیل زندگی جمعی دازاین نیز هنوز راه برای پیشبرد چنان بحثی ناگشوده می‌ماند، اما نتیجه‌ی

1. H. Arendt, "Concern with Politics in Recent Philosophical Thought", in: H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. J. Kohn, New York, 1994, p.443.

خوانش کتاب دست‌یابی به دیدگاهی مقدماتی درباره‌ی انسان اجتماعی، و زندگی سیاسی اوست. این نکته در کتاب ***هستی‌شناسی سیاسی مارتین هایدگر*** نوشته‌ی پیر بوردیو به شکل دیگری تکرار شده است.[1] تفاوت در ارزیابی‌های متفاوت آرنت و بوردیو از اندیشه‌ی سیاسی هایدگر است. بوردیو بر منش غیر دمکراتیک بحث‌های هایدگر تاکید دارد، و یادآور می‌شود که مخالفت هایدگر با پیروی فرد از «هرکس»، و این که اصالت در تفاوت فردی که در پی اصالت است، با حکم جمع ساخته می‌شود، سرآمدگرایانه و غیر دمکراتیک است. به نظر بوردیو از بند ۲۷ ***هستی و زمان*** به ویژه آن‌جا که «عامه‌ی مردم» متهم شده‌اند که «همه چیز را تاریک می‌کنند و باید از آن‌چه برای همگان پذیرفته است، گذشت» (ه‌ز:۱۶۵)، نمی‌توان تاویلی خوانا با سیاست دمکراتیک ارائه کرد. هم‌چنین در بخش دوم کتاب هایدگر آن‌جا که بحث از «زمان همگانی» یا «زمان جهان» است، باز تاکید بر تسلیم شدن دازاین به فهم معمولی و نادقیق از زمان و ضرورت جدا کردن خویش از درک عوام دست‌کم هسته‌هایی از بحث یا بینشی غیر دمکراتیک را می‌پروراند (ه‌ز:۴۷۰). دازاین به شرطی از شر هرروزگی آزادی می‌یابد، و تناهی خویش را از یاد نمی‌برد، و به راهی اصیل گام می‌نهد که مثل همه و اکثریت نباشد، یعنی از ارزش‌های همگانی گسسته باشد. دازاین در رویارویی با مرگ، در به پایان رسیدن امکان‌هایش، و ناتوانی‌اش از گذر به «آن‌جا»، با اصالت آشنا می‌شود اما در پیروی از ارزش‌های همگانی غیر اصیل باقی می‌ماند.

اندیشه‌ی مدرن و به طور خاص اندیشه‌ی سیاسی مدرن خواهان همگانی شدن ارزش‌ها، جهان‌شمولی باورها، یک‌دست شدن عقیده‌ها، و دست‌کم تن دادن به حکم اکثریت است. آشکارا تحلیل هایدگر مخالف این‌هاست. اما این هنوز به معنای موافقت او با ایدئولوژی فاشیسم نیست.

---

1. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988.

زیرا در فاشیسم نیز فرد باید با توده‌ی معتقدان به اصالت نظام هم‌راه و هم‌رای شود. آن‌جا کسی که با قاعده‌ای که به گمان اکثریت مردم که تابع سرآمدان حزبی شده‌اند، هم‌راه نباشد، خطاکار است. اصالت هایدگری می‌تواند کوشش کسی باشد که در آلمان نازی زندگی کند، اما تسلیم فریاد «هایل هیتلر» میلیون‌ها آلمانی نشود، و با آن‌ها مخالف کند. هایدگر از یک‌نواختی زندگی هرروزه‌ی مشترک انتقاد کرد، حاکمیت همگان و یا اکثریت به نام همگان را نپذیرفت، اما این به معنای ارائه‌ی نظری در دفاع از فاشیسم نبود.

۵. امر سیاسی و هستی‌شناسی

فعالیت سیاسی گونه‌ای کنش دست‌رسی به (یا کشفِ) امکان‌های هستی‌شناسانه از دل واقعیت‌هاست. کنشی که به فضای هستن، طرح‌اندازی‌هایی در پی کشف جای‌گاه انسان در جهان، و تعارض‌ها و چاره‌جویی‌های او، مرتبط می‌شود. *اصل خرد* با این جمله‌ها به پایان می‌رسد: «آیا این ملاک خاص که انسان حیوان عاقل است حقِ گوهر انسان را ادا می‌کند؟ آیا این که بگوییم هستی بنیاد است واپسین گفته در مورد هستی است؟ آیا گوهر انسان، تعلق او به هستی، خود گوهر هستی، پرسش‌هایی مهم و بنیادین برای اندیشیدن نیستند؟... مساله این است. مساله‌ی جهان‌شمول (Weltfrage) اندیشه این است. پاسخ به آن تعیین خواهد کرد که زمین، و وجود انسان در این زمین چیست» (اخ:۲۷۰). می‌بینیم که هم‌پای با درکی تازه از سیاست، درکی بسیار کلی‌تر از فهم مدرن از آن، دازاین که به نظر می‌رسید پس از *هستی و زمان*، و با بحث از تاریخ هستی دیگر مورد نظر هایدگر نبود، به فلسفه‌ی او بازگشته است. بحث هایدگر از متافیزیک مدرن، تکنولوژی، گشتل، اقامت گزیدن انسان روی زمین، به معنایی نامدرن سیاسی است. ویسر در گفت‌وگویی از هایدگر پرسید که در مورد این انتقاد چه فکر می‌کند که چندان دل مشغول

به هستی بوده که جهان و شرایط انسانی و هستی انسان در جامعه را از یاد برده است. هایدگر پاسخ داد که این انتقاد از یک بدفهمی بزرگ نتیجه شده است. زیرا مساله‌ی هستی و تکامل این مساله پیش‌فرض تاویلی از هستنده، و کوششی در فهم گوهر انسان را با خود هم‌راه دارند. نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی او این است که هستی و قدرت نمایان ساختن هستی نیازمند انسان است، و برعکس. اگر ما مساله‌ی انسان را مطرح نکرده باشیم، نمی‌توانیم مساله‌ی هستی را مطرح کنیم.[۱]

بنا به دیدگاه هایدگر در نوشته‌های پس از دگرگونی، انسان بدون توجه به یک نکته‌ی مهم، که در واقع جای‌گاه اوست، مطرح نمی‌شود، و این نکته زبان است. فلسفه و سیاست هم‌چون دو شکل متفاوت سروکار یافتن با حقیقت در نکته‌ای مشترک‌اند، این که هر دو «زبانی» هستند. سخن فلسفی گونه‌ای محافظت از (و نگهداریِ) هستی است که در زبان روی می‌دهد. سخن سیاسی نیز شکلی از آشکارگی هستی را در زبان نمایان می‌کند. سیاست مثل فلسفه امکان می‌دهد تا حقیقت در زبان و گفتار روی دهد. این رخداد به این دلیل است که کنش‌های سیاسی ما هم‌چون کنش‌های فلسفی‌مان با زبان و از طریق زبان تحقق می‌یابند. حتی خاموشی ما در این موارد خود نوعی گشایش به بحث و کنش است. وقتی ما کاری انجام می‌دهیم، از راه زبان پیش می‌رویم، حتی اگر کلمه‌ای بر زبان نیاوریم. کنش‌های سیاسی، حتی بیش از کنش‌های فلسفی دربردارنده‌ی نحوه‌های ارتباطی هستند. گفتار آن امری است که جهان سیاسی را حفظ می‌کند. تمامی سرآغازهای کنش حفظ خود را مدیون زبان هستند. سخن سیاسی ما را مطمئن می‌کند که دستاوردهای کنش‌های‌مان از بین نرفته‌اند، و باقی می‌مانند. کارکرد سیاست نیازمند

---

1. M. Heidegger, *Martin Heidegger in Conversation*, ed. R. Wisser, New Delhi, 1970, pp.44-45.

وجود فضایی است که دستاوردهای کنش به صورت زبانی در آن مطرح و حفظ شوند. این فضا در میان یونانیان agôra بود، مکان مشورت و تصمیم‌گیری جمعی. این فضا همان polis بود. هایدگر نوشته که polis جایی است که دازاینِ تاریخی در آن جای‌گاه خویش را می‌یابد، جایی که در آن و به واسطه‌ی آن و برای آن، تاریخ روی می‌دهد (دم:۱۵۲). polis پیش از این که شکلی سیاسی باشد، یک فضای خاص است که در واژه‌ی آلمانی statt مشخص شده است (ا‌ه:۱۰۲-۱۰۰).

در سال ۱۹۳۴، هایدگر پس از شکست سیاسی‌اش، و گسستن از نازیسم، متوجه فعلیت مفهوم polis شد. او نوشت «یونانیان نبردی چون نبرد ما را پیش می‌بردند» (ه‌گ:۲۶۸). مهم‌ترین متنی که از هایدگر در این مورد منتشر شده، درس‌های او درباره‌ی چند شعر هلدرلین هستند. شاید بتوان گفت که توجه هایدگر به یونان باستان تا حدودی ناشی از توجه او به هلدرلین بود. نسل هلدرلین بیشترین توجه را به یونان داشت. او نیز هم‌چون وینکلمان، هردر، یاکوبی، لسینگ، شلینگ و هگل چنین می‌اندیشید که یونان زادگاه روشن‌گری اروپایی است، و دشواری تمدن معاصر بی‌توجهی به این سرچشمه است. به گمان او فرهنگ و زندگی یونانی از تجربه‌ای یکه در تاریخ خبر می‌داد.[1] هایدگر می‌دانست که بازگشت به سرآغاز دیگر ممکن نیست، اما می‌توان از آن سرآغاز چیزها آموخت. یکی از این آموزه‌ها، به گمان هایدگر در آن سال‌ها، مفهوم «امر ملی» (nationellen) بود. اما چند سال بعد، در ۱۹۴۲، وقتی هایدگر دوباره به سراغ هلدرلین رفت، و شعر «ایستر» او را تاویل کرد، دیگر این مفهوم را پیش نکشید. آن‌جا نکته‌ای که برای هایدگر مهم شد منش سازنده‌ی زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی یا polis بود. از این‌جا هایدگر سیاست را با عنوانی پیش کشید که در آثار او هیچ پیشینه‌ای نداشت: ایقان

1. P. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des moderns*, Paris, 1986, p.84.

خویشتن از آگاهی تاریخی. امروز هم سیاست باید تعیین بنیادین گوهر تاریخی ـتکنولوژیک باشد. اما چنین نمی‌شود چراکه گوهر خود سیاست مورد پژوهش قرار نمی‌گیرد. سیاست ساحتی تام‌گرایانه یافته که آن را خارج از قلمرو پرسش قرار می‌دهد. یونانیان می‌توانستند درباره‌ی polis بپرسند، اما در آگاهی مدرن، «سیاست» به طور مطلق بیرون هر گونه پرسش‌گری قرار دارد. سیاست مدرن محصول و همبسته‌ی تکنولوژی و مرحله‌ی نهایی تاریخ هستی است، و به این دلیل خارج از قلمرو پرسش‌گری قرار دارد. آگاهی تاریخی ـتکنولوژیکِ سیاست مدرن نمی‌اندیشد (رخ:۹۱). هایدگر نوشته: «شکل اصلی مدرن که در آن خودآگاهی به طور خاص مدرن، و خودساخته‌ی انسان، تمامی هستی را به نظم آورده، دولت است. به این دلیل است که امر سیاسی تبدیل شده به خودیقینی هنجاریِ آگاهی تاریخی. امر سیاسی خود را بر اساس تاریخی که در قالب آگاهی متصور می‌شود تعیین می‌کند، و این بدان معناست که به گونه‌ای تکنولوژیک تجربه می‌شود. امر سیاسی ایقان تکنولوژیک ـتاریخی‌ای است که در پشت تمامی کنش‌ها نهفته است. امر سیاسی به وسیله‌ی فقدان نامشروط پرسش‌گری، در حالی که متوجه خود است، مشخص می‌شود. فقدان پرسش‌گری امر سیاسی و منش تام‌گرای آن به یک‌دیگر تعلق دارند. اما علت این تعلق آن‌ها به یک‌دیگر، برخلاف آن‌چه ذهن‌های ساده‌گرا تصور کرده‌اند، در خواست آزادانه‌ی مستبدان و جباران نیست. برخلاف، علت را باید در گوهر متافیزیکی فعلیت مدرن به طور کلی جستجو کرد... از نظر یونانیان polis به طور مطلق زاینده‌ی پرسش‌ها بود. برای آگاهی مدرن امر سیاسی فقدان ضروری و غیرمشروط پرسش‌گری است» (اه:۱۱۸ـ۱۱۷).

سیاست مدرن سازمان‌یابی دولت مدرن، و سلطه‌ی تکنولوژیک، خود را با جریان «پیشرفت تاریخ» یکی می‌داند. فلسفه‌ی هگل نمونه‌ای از چنین خودمطلق‌بینی‌ای است که دیگر نیازی به پرسش از بنیادها ندارد.

این نپرسیدن هم‌راه است با فراموشی هستی. نتیجه‌ی این نپرسیدن منش تام‌گرایانه‌ی امر سیاسی مدرن است. مقصود هایدگر از منش تام‌گرایانه منحصر به استبداد حکومتی نمی‌شود، و شکل و شیوه‌ی خاصی از استبداد را مورد نظر ندارد، بل معنایی دقیق تام‌گرایی مورد نظر اوست. سیاست تام‌گرا معلول نیست، بل بیان مبنا (یا تقدیر) نیهیلیسم تکنولوژیک است. با قائل شدن به این مبنا، هایدگر تفاوتی میان دمکراسی لیبرال، حکومت کمونیستی، و دیکتاتوری فاشیستی قائل نبود. تمام آن‌ها تام‌گرایانه‌اند، و جهان و ابژه‌ها را اموری می‌دانند که می‌توان در جریان شناسایی بر آن‌ها مسلط شد. همه‌ی این شکل‌های سیاسی در حکم پاسخ‌هایی به چالش‌های فعلیت آگاهی مدرن یعنی دانایی تکنولوژیک هستند. اما polis یونانی چنین نبود. زمینه‌ی پرسش بود و پرسش‌گری را تشویق می‌کرد. شکل گشوده‌ای بود به مخاطرات پرسش از هستی. هایدگر ندای بازگشت به polis یونانی سر نمی‌داد. او می‌خواست نگاهی تازه استوار بر آن تجربه، به رابطه‌ی ما با امر سیاسی بیندازد. او هم در ***درآمدی به متافیزیک***، و هم در درس‌های ۴۳-۱۹۴۲ درباره‌ی شعر «ایستر» هلدرلین، به مساله‌ی امر سیاسی توجه کرد. این نکته‌ی مهمی است که نقطه‌ی شروع و منابع بحث او متن‌های سیاسی نبودند. او با قوانین اساسی، رساله‌های سیاسی، و نوشته‌هایی درباره‌ی آیین کشورداری، سروکار نداشت. نمی‌خواست از طریق فلسفه، حقوق، تاریخ، انسان‌شناسی، و متن‌هایی که متافیزیک درباره‌ی دولت فراهم آورده بود، به امر سیاسی بپردازد. نگاه او پیش از هرچیز و مهم‌تر از هرچیز شاعرانه بود. او در ***درآمدی به متافیزیک*** به هم‌سرایی ***آنتیگونه***، و در درس‌های پارمنیدس با اشاره به همین هم‌سرایی، به دو اسطوره که در میانه و پایان **جمهوری** افلاطون آمده‌اند، توجه کرد.[1] سرانجام در درس‌های

---

۱. تفاوت نگرش هایدگر در این دو تاویل متن سوفوکلس، به گسست او از اراده‌باوری ←

هراکلیتوس بحث را به دو حکایت که درباره‌ی فیلسوف نقل کرده‌اند، کشاند. او اشاره‌ای به نوشته‌های افلاطون و ارسطو در باره‌ی سیاست و قانون آتن نکرد. آشکارا می‌خواست به polis به گونه‌ای دیگر بنگرد. گوهر polis را باید در اسطوره‌ها جستجو کرد. در درس پارمنیدس گفت که muthos واژه‌ای یونانی است که آن‌چه را که پیش از هر نکته وجود دارد، و باید دانسته شود، پیش می‌کشد، و گوهر آن با alêthéïa تعیین می‌شود، آشکار می‌کند و امکان دیدن را فراهم می‌آورد. به ویژه امکان می‌دهد تا آن‌چه از پیش خود را نمایانده، دیده شود (م‌آ-۴۵:۸۹). این که polis پیش از هرچیز جای‌گاه تاریخی انسان با توجه به گوهر یا حقیقت هستی دانسته می‌شود، به این معنا نیست که جنبه‌های دیگر آن گردهم‌آیی افراد برای برآوردن نیازهایشان و پاسخ‌گویی به ضرورت‌های زندگی‌شان از نظر دور می‌ماند. هم‌سرایان *آنتیگونه* می‌پرسند که گوهر انسان کدام است، و چه نسبتی با هستی دارد، اما منکر این نیستند که انسان به شیوه‌های متفاوتی زندگی می‌کند، و نیازهایش را برمی‌آورد (دم:۱۵۵-۱۵۴). نگرش اسطوره‌ای، این‌سان، می‌تواند کاری ژرف‌تر از بحث‌های علوم انسانی انجام دهد. زندگی راستین نه با logos به تنهایی، بل با muthos هم باید شناخته شود.

۶. زندگی در polis

واژه‌ی polis به زبان‌های امروزی قابل ترجمه نیست، نه به خاطر ضعف دستگاه‌های واژگان، بل به این دلیل که polis در تاریخ متافیزیک ترجمه شده، و معنایی نادرست یافته است. آن را به لاتین civitas (به فرانسوی

← نازی ارتباط دارد. در این مورد بنگرید به:

C. P. Geiman, "Heidegger's Antigones", in: R. Polt and G. Fried, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001, pp.143-161.

cité) خوانده‌اند، و در آخرین برگردان سیاست ارسطو به انگلیسی State خوانده شد.[۱] به فارسی نخست حتی ترجمه‌ای دورتر از معنای بنیادین‌اش یافت یعنی «دولت ـ شهر» خوانده شد و بعد «شهر».[۲] اما معنای بنیادین آن به امور مدنی، دولت، ملت و همانند این‌ها بازنمی‌گردد. آن‌چه ما از این واژه‌ها می‌فهمیم، با polis یونانی بسیار تفاوت دارد. ما نوعی از رابطه‌ی با حقیقت را به وسیله‌ی گونه‌ای دیگر از رابطه‌ی با آن تعریف و ترجمه می‌کنیم. برگردان دو معنای متفاوت از حقیقت به یک‌دیگر ممکن نیست. ترجمه‌ی معنای بنیادین polis به این دلیل ناممکن است. نادرست خواهد بود که polis هم‌چون جای‌گاه آشکارگی حقیقت (هم‌چون ناپوشیدگی) را با دولت مدرن که به گشتل تکنولوژی (یعنی پوشیدگی) وابسته است، به یک معنا بدانیم. Polis پیش از هرچیز به معنای جای‌گاه بود. جایی که دازاین به عنوان هستنده‌ی تاریخی در آن قرار دارد، جایی که در آن تاریخ روی می‌دهد. به این مکان یا فضا یا جای‌گاه تاریخی، خدایان، پرستش‌گاه‌ها، کاهنان، جشن‌ها، بازی‌ها، شاعران، اندیش‌مندان، حاکمان، شورای ریش سفیدان، مجلس مردمان یا agôra، نظامیان، و دریانوردان، تعلق داشتند (دم:۱۵۲). هایدگر در درس‌های پارمنیدس گفت: «امر سیاسی یعنی politikon که از گوهر polis یونانی برخاسته، به راهی رومی فهمیده شد. در امپراتوری، سیاست نیز معنایی رومی یافت. آن‌چه یونانی بود فقط در آوای واژه‌ی باقی ماند و

---

1. Aristotle, *Politics, Books 1 and 2*, trans. T. J. Saunders, Oxford University Press, 1995, p.1.

۲. زنده‌یاد بهاءالدین پازارگاد در ترجمه‌ی *تاریخ نظریات سیاسی* جرج ساباین لفظ «دولت شهر» را به کار برد (ج. ساباین، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه‌ی ب. پازارگاد، تهران، بی‌تا، ج ۱، ص ۲)، و بعد مترجم *سیاست* به زبان فارسی، زنده‌یاد حمید عنایت، در برابر polis لفظ «شهر» را برگزید. او، اما در همان نخستین صفحه ناچار آن را «جامعه‌ی سیاسی»، و چند صفحه‌ی بعد «وطن» نیز خواند (ارسطو، *سیاست*، صص ۱،۵)

بس» (پ‌ا:۴۵). همان‌طور که تبدیل phusis یونانی به physica لاتین آن را از هستی که امری ناشناخته است به طبیعت که امری قابل شناخت، و درنتیجه‌ی این شناخت موجب راحتی خیال و امنیت خاطر است، تبدیل کرد، یا لاتینی‌شدن یا رومی شدنِ حقیقت، aletheia را از معنای ناپوشیدگی دور، و آن را تبدیل کرد به گزاره‌ای مطمئن (اطمینان درباره‌ی درستی گزاره، یعنی هم‌خوانی آن با امر واقع)، لاتینی شدن «سیاست» نیز معنای آن را به قلمرو امنیت، اطمینان، و اطمینان خاطر کشاند.[1] امر سیاسی تبدیل شد به مفهومی بیان‌گر توسعه‌طلبی، امپراتوری، و قلمرو سلطه. آن‌چه هایدگر با واژه‌ی imperium بیان کرد، همان مفهومی است که فوکو بعدها به عنوان «قدرت به‌نظم‌آورنده» از آن یاد کرد. یک ضمانتِ راه‌برنده‌ی اطمینان‌بخش از کارکرد سلطه (پ‌ا:۵۰). این‌گونه، سیاست «امپریالیستی» شد. این‌جا هم‌چون مورد لفظ «کمونیسم» که هایدگر به معنایی غیر مارکسیستی به کار برده بود، امپریالیسم معنایی غیر لنینیستی دارد، و به سادگی یعنی آن‌چه متعلق است به خواست گسترش و حرکت به سوی جهان‌شمولی. سیاست در دوران مدرن، به گمان هایدگر وابسته به مفهوم امپراتوری شده است. سیاست تبدیل به قاعده، فن و تکنولوژیِ حکومت‌کردن و سلطه‌یافتن شد. هایدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** شرح داد که dikê یا عدالت، که در یونانی به معنای «به نظم‌آوردن» و «گرد هم آوردن» بود، نیز در فرهنگ لاتین تبدیل شد به تنبیه و مجازات، یعنی «به زور راست کردن چوب کج»، همان که در لاتین متاخر inustita به معنای «هم‌راه با فرمان‌برداری» به کار رفت، و مفهومی قانونی شد که در حقوق روم شهرت دارد. هایدگر نوشت: «فرمان، بنیاد سلطه را ساخت»

---

۱. در این مورد بنگرید به:

M. Dillon, *Politics of Security, Toward a Political Philosophy of Continental Thought*, London, 1996.

(پا:۴۵). فرمان به حکم امپراتور پایان نیافت. بعدها حکم کلیسا شد، و به قانون خدایی وابسته شد، و «سیاستِ امنیت» شکل گرفت. در این سیاست verum یا حقیقت و حرف راست هم‌راه شد با rectum یا رژیم ثابت، و ratio که حکومت عقل الاهی در سده‌های میانه، و خرد ابزاری در روشن‌گری، و به طور کلی آشکارگی تکنولوژیک در دوران مدرن است (پا: ۵۰).

در درس‌های ۱۹۴۲-۴۳ هایدگر به polis از زاویه‌ای تازه دقت کرد. انسان در polis نیز در وضعیت آرمانی به سرنمی‌برد، و این‌جا هم ناشناس است. هایدگر عبارت مشهور هم‌سرایی *آنتیگونه* را هم «در میان همه‌ی هستندگان انسان شگفت‌انگیزترین است» نمی‌داند، بل آن را به «ناشناس‌ترین است» ترجمه می‌کند، و می‌گوید که در متن سوفوکلس واژه‌ی dêinotaton آمده که ناشناخته معنا می‌دهد، و نه شگفت‌آور. انسان در polis که ناشناخته باشد یعنی خودش را هم نمی‌شناسد، کسی است که خانه ندارد. هایدگر یک بار در برابر این واژه از unheimlich استفاده کرد. شهروند آزادی که در polis به سر می‌برد، در آن هم‌چون برده یا بیگانه‌ای به سر نمی‌برد، اما با خودش، بیگانه است (ا‌ه:۱۱۲)، زیرا هنوز با هستی آشنا نیست، هرچند ناپوشیدگی را می‌زید. می‌داند که از هستی دور افتاده، و «خانه» را می‌طلبد (ا‌ه:۸۷). این موقعیت تاریخی انسان است، و polis جای‌گاه این جستجوی خانه است. به همین دلیل هایدگر این تاویل عجیب را به دست می‌دهد که polis همان poros یا «راه» است. این واژه در شعر سوفوکلس هم آمده است. خانه یا polis جستجوی نسبت ما با هستی است. در راه بودن یعنی در راه چنین جستجویی بودن. هایدگر که می‌گفت انسان همواره در راه است، منظورش این بود که همواره رابطه‌ای جستجوگرانه با هستی رانه‌ی کارهای انسان است، حتی اگر نداند (ا‌ه:۹۹)، یعنی چیزی هنوز بر انسان ناآشکار، ناشناخته، و بیگانه است، پس درباره‌ی آن می‌پرسد. polis یعنی آن جای‌گاهی که در آن همه

چیز به صورت پرسش مطرح می‌شود، و پرسیدن یعنی باخبری پرسش‌گر از این که بی‌خبر است. polis جای‌گاه این پرسش‌گری است، جایی است که این باخبری به صورت تاریخی روی می‌دهد. Polis نه دولت و نه شهر، بل مکانی (die stätte) است. جای‌گاه تاریخی انسان در میان هستندگان است (اه:۱۰۲ـ۱۰۱). گوهر polis نه سیاسی بل هستی‌شناسانه است. اگر چنین دانسته شود به معنایی تازه سیاسی خواهد بود.

در بحث هایدگر از polis، مدام او از «خانه» (Heimat)، و «بی‌خانگی» (unheimlich) حرف زده است. این مفاهیم در واپسین نوشته‌های او نیز بارها تکرار شده‌اند. هم‌چنین او واژه‌ی Haus را هم به کار برده است. zu haus sein یعنی در خانه بودن، یا در خانه‌ی خویش بودن. مورد منفی آن به صورت nicht-zuhaus-sein هم در نوشته‌های او یافتنی است. در ***هستی و زمان*** دازاین در زندگی هرروزه، وقتی تابع دیگران و «هرکس» است، خود را آرام و در خانه‌ی خویش احساس می‌کند. اما نگرانی امر آشنا را حذف می‌کند، و دازاین در حالت اگزیستانسیالی قرار می‌گیرد که دیگر «در خانه‌ی خویش نیست»، یعنی «بی‌خانه» یا un-zuhause می‌شود. ما فقط در روحیه‌ی نگرانی بی‌خانه نیستیم. بی‌خانگی یک شرط وجودی ماست. هرگاه به هستی می‌اندیشیم خود را ناآرام احساس می‌کنیم. سقوط به در خانه بودن همگان، گریزی است از «در خانه نبودن» (هز:۲۳۴). در آثار پس از ***هستی و زمان*** بی‌خانگی و در خانه بودن، جنبه‌ی تاریخی قوی‌تری یافتند. در درس‌های **نیچه** می‌خوانیم: «بی‌خانگی هستندگان، بی‌خانگی انسان تاریخی درون هستندگان در کل را آشکار می‌کند» (نـ۴:۲۸۴). همین بی‌خانگی، انسان را وادار می‌کند تا تسخیر سیاره را دنبال کند. انسان بی‌خانه تسلیم رانه‌ای می‌شود که به او وعده‌ی در خانه بودن را می‌دهد. او این را «به خانه رسیدن» یا به بیان هایدگر heimkehr می‌داند. بی‌خانگی منش خاص انسان مدرن نیست، منش انسان به معنایی کلی و هستی‌شناسانه است. هایدگر باور داشت که سوفوکلس هم از بی‌خانگی

یادکرده است (دم:۱۲۳ب). فلسفه نیز برانگیخته‌ی بی‌خانگی است. هایدگر از نووالیس نقل می‌کند: «فلسفه به‌راستی بی‌خانگی است. حسرت خانه است (Heimweh) و کوششی برای خانه‌یابی در همه جا» (ه‌گ:۱۹). خانه داشتن در همه جا، یعنی «هستن در میان هستندگان هم‌چون یک کل» (im Ganzen). ما این همه جا را «جهان» می‌نامیم. تناهی انسان «انزوای نهایی او» را در پی دارد. آن‌چه نووالیس غم خانه نامیده، روحیه بنیادین فلسفه است. برای کار فلسفی ما در جهان در خانه‌ی خویش نیستیم، بل ناگزیریم که غم دوری از خانه را بشناسیم.

در تاویل نخست هایدگر از هم‌سرایی ***آنتیگونه*** که در ***درآمدی به متافیزیک*** آمده، نکته‌ای نهفته است که جا دارد با دقت بیشتری به آن بپردازیم. خوانش متن سوفوکلس بر پایه‌ی اندیشه در مورد رابطه‌ی میان هستی و اندیشه معنا یافت. هایدگر این رابطه را سومین شکل از تقابل‌های چارگانه‌ای دانست که متافیزیک غربی در فهم از هستی پیش کشیده است. این رابطه‌ی میان هستی و اندیشه به نظر هایدگر تمامی سنت و مفاهیم غربی از هستی را در بر گرفته، و آن رابطه‌ی بنیادینی با هستی را پیش کشیده که هنوز الگوی مطرح برای ماست (دم:۱۳۸-۱۳۵). هایدگر وظیفه‌ی خود را ویران کردن این رابطه‌ی متافیزیکی میان هستی و اندیشه دانست، زیرا متافیزیک اندیشه را به بیانگری و logos را به ratio یا خرد محاسبه‌گر و استوار به الگوی ریاضی کاهش داده است. هایدگر این نتیجه‌ی خردباوری متافیزیکی را که ما باید فعالیت خرد را در مرکز دقت خود قرار دهیم و به سود آن از هستی چشم‌پوشی کنیم، رد کرد. نکته این جاست که بنا به تاویل هایدگر از هم‌سرایی ***آنتیگونه*** برای انجام چنین کاری ما باید زور یا خشونت (Gewalt) به کار گیریم. فقط در پرتو زور یا قدرت است که ما هستی را در می‌یابیم. باز در حد زور است که انسان را به عنوان هستنده‌ای درمی‌یابیم. هایدگر در این مورد تاویلی از واژه‌ی deïnon سوفوکلس ارائه کرد و آن را با زور و خشونت یکی دانست. این واژه هم

قدرت یا زور تمامی هستندگان است (که با لفظ آلمانی walten به معنای حکومت کردن روشن می‌شود) و هم کارآمدی زور است (که با لفظ آلمانی Gewaltig به معناهای «قدرت‌مند» و «عظیم» مشخص می‌شود). این لفظ، مسیر هایدگر را برای تاویلی از dikê یا قانونی استوار به زور و قدرت می‌گشاید. این همه نمایانگر روحیه‌ای است که هایدگر از سال ۱۹۳۳ از خود نشان داده بود. تقدیس زور در نوشته‌های هایدگر در آن سال‌ها امر تازه‌ای نبود.

۷. سیاست و نیهیلیسم تکنولوژیک

آن‌چه اسباب قدرت بحث هایدگر در مورد امر سیاسی را از جنبه‌هایی فراهم آورد، در عین حال موجب ضعف آن در جنبه‌های مهم دیگری شد. رویارویی با درک مدرن از سیاست می‌تواند به بنیاد فلسفی بحث از گشتلِ تکنولوژی بازگردد، و کاستی‌های فراوان زندگی سیاسی کنونی را آشکار کند. کاستی‌هایی که در قلمرو عمل به سیاست‌های سرکوب‌گرانه، اقتدارگرایانه، و سلطه‌جویانه منجر شده‌اند، و در گستره‌ی سخن و بحث سیاسی در گزینش مبنایی غیر فلسفی (که تفاوت هستی‌شناسانه در ان مطرح نیست) برای سیاست خود را نشان می‌دهند. هم‌چنین بحث هایدگر ناتوانی بنیادین دیدگاهی را نمایان می‌کند که خود را مدافع آزادی انسانی در پرتو درکی لیبرالی از دمکراسی سیاسی می‌خواند، اما دمکراسی را به ترفندهای انتخاباتی، پارلمانی خلاصه می‌کند، و موجب رشد فرهنگ توده‌ای می‌شود، و کمتر نشانی از چاره‌جویی جمعی، و بحث گروهی، و قبول آزادی انسانی در آن یافتنی است، و فقط با آن‌چه بنا به گشتلِ تکنولوژی شکل می‌گیرد، و با سیاست نیهیلیستی، هم‌خوان است. چندین بار نوشتم که هایدگر در گفت‌وگو با «اشپیگل» گفته بود که اطمینان ندارد که درروزگار نیهیلیسم تکنولوژیک شکل درست حکومت برای ادامه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی شکل دمکراسی باشد (آس:۲۵۷).

تا این‌جا دیدگاه هایدگر و تاکید او بر آن شکل یونانی ابزار انتقادی‌ای به دست می‌دهد که بر فعالیت‌های فکری فیلسوفانی با گرایش‌های مختلف چون هانا آرنت و میشل فوکو تاثیر داشت، و هنوز هم برای انبوهی از متفکران کارآیی دارد.

اما این یک روی سکه است. روی دیگر آن که به سهم خود ناشی از سلطه‌ی سخن فلسفی بر سخن سیاسی است، گونه‌ای رویارویی با مدرنیته از دیدگاهی واپس‌گراست. دیدگاهی که در تقابل با دمکراسی مدرن، و فهم مسلط سیاسی شکل گیرد، همواره در معرض این خطر است که به سختی می‌تواند خود را از عوارض رسوخ مفاهیمی کهنه و خطرناک رها کند. مخالفت هایدگر با دمکراسی و با هر شکل برابرگرایی (Egalitarismus)، ریشه در باور او به سرآمدگرایی (Elitedenken) داشت. هایدگر در کتاب **نیچه** این فیلسوف را نه فقط اندیش‌مند بنیادین بل «از انسان‌های استثنایی» دانسته بود (ن-۳:۴). نباید از این برداشتِ از «انسان استثنایی» به سادگی گذشت. در مقاله‌ی «چیز» هایدگر سالخورده نوشت: «از میان انبوه شمارش‌ناپذیر انسان‌ها، برخی انسان‌ها هستند که نخست و پیش از دیگران میرا می‌شوند [یعنی با مرگ آشنا می‌شوند] و در نتیجه در رابطه‌ی درستی با هستی قرار می‌گیرند» (ش‌ز:۱۸۲). یعنی او همواره سرآمدگرا بود. نمی‌توان گفت که درافتادن به سخن ارتجاعی در نقادی به دمکراسی لزوماً یک «مخاطره‌ی اندیشه» است که از آن گریزی نیست. گمان ندارم که انتقادهای اندیش‌مندانی چون تئودور آدورنو، هربرت مارکوزه و میشل فوکو به مدرنیته و لیبرالیسم، به معنای اتخاذ موضعی ارتجاعی از جانب آنان بود. راست است که نمی‌توان به دلیل امکان رسوخ باورهای کهن از نقادی دوران کنونی چشم پوشید، اما می‌توان از تمایل‌های سرآمدگرایانه و ضدیت با برابری انسان‌ها و حقوق مساوی آن‌ها دور شد، و بعد به جنبه‌هایی از دمکراسی مدرن یا زندگی مدرن انتقاد کرد. فقط با تصوری دقیق از آزادی و برابری (تصوری کامل‌تر از

برداشت لیبرالیسم) می‌شود نظریه و عمل لیبرالی را به انتقاد کشید، وگرنه هم‌صدا شدن با ارتجاعی‌ترین خواست‌های بازگشت به گذشته، در حکم آوای رهایی نخواهد بود. برعکس، چنان مخالفتی با دمکراسی و برابری شهروندی توجیه بردگی تازه خواهد بود. مفاهیم «امر ملی» و «ملت» خوانا با ایدئولوژی سرکوب‌گر و اقتدارگرای فاشیسم، در اندیشه‌ی هایدگر پدید آمدند، و از راه شعر هلدرلین و اسطوره‌های یونانی، او را تسلیم دیدگاهی بارها ارتجاعی‌تر از هر تجلی سیاسی دیگر تقدیر تکنولوژی مدرن کردند. اندیش‌مندی که از بروز اقتدارگرایی و تام‌گرایی تکنولوژیک چندان در هراس بود که دمکراسی لیبرالی مدرن را رد می‌کرد، به خدمت رژیمی در آمد که اردوگاه‌های آدم‌سوزی و کشتار جمعی برپا کرده بود. این مخاطره‌ی جدی اندیشه است که هایدگر (که می‌کوشید تا مبنای خردباورانه‌ی سنت فلسفه‌ی سیاسی را ناکارآمد نشان دهد) نتوانست از آن بگریزد. به شیوه‌ی هایدگر با سنت رویارو شدن دربردارنده‌ی خطرهایی جدی است. او نمی‌توانست ادعا کند که یکسر بیرون سنت متافیزیک قرار گرفته، و هیچ نشانی از مبانی فکری و زبانی آن در نوشته‌هایش به چشم نمی‌خورد. خودش هم بارها اعتراف کرد که اندیشه‌اش در معرض بحران‌های خردباوری مدرن است. وگرنه، چرخش، و دوران دگرگونی در اندیشه‌ی او، چه معنایی می‌داشت؟ او در بهترین حالت در مرز اندیشه‌ی متافیزیکی، قلمرو متافیزیک را توضیح می‌داد. ژرفای فکری نوشته‌هایش از هم‌بسته‌ی اندیشه و آزادی برآمده که لزوماً در هم‌راهی فلسفه و سیاست خلاصه نمی‌شود، اما این بیان خوبی از آن هم‌بسته می‌تواند باشد. مساله‌ی فلسفه (که هایدگر نشان داد هستی است) و مساله‌ی سیاست (که نشان داد آزادی انسانی است) درهم تنیده می‌شوند، و همین سبب می‌شود که ما به بنیادهای اندیشه‌ی خودمان به آزادی از راهی تازه دقت کنیم. با این همه باید بسیار مراقب بود. تصور هایدگر از آزادی دست‌کم در قلمرو سخن سیاسی به معنای

سیاست‌زدایی به سود فلسفه بوده است، و این خطرناک بود. راست است که بی‌توجهی به مبنای هستی‌شناسانه و فلسفی در سخن سیاسی مشکل‌سازست، اما تا همین حد پربها دادن به فلسفه، و کوشش در سیاست‌زدایی نیز می‌تواند خطرناک باشد. راز خدمت هایدگر به نازیسم را باید این‌جا پیدا کرد. دلیل «بزرگترین حماقت زندگی هایدگر» این جا معلوم می‌شود. او نازیسم را «رسالت تاریخی» یا «عامل اجرای تقدیر تاریخی» رویارویی با تکنولوژی سیاره‌ای و نیهیلیسم دید، و نه ایدئولوژی یک رژیم دولت سرکوب‌گر و تروریست. او فلسفی می‌دید و نه سیاسی. اگر گفته‌ی لوویت راست باشد که هایدگر در رم در سال ۱۹۳۶ به او گفته بود که تاریخ‌مندی‌ای که در فلسفه‌اش مطرح شده او را به سوی نازیسم می‌کشاند، باید گفت که خود او هم متوجه این مساله شده بود. می‌توان پرسید آیا هر فیلسوفی که سیاست را سیاست‌زدایی کند، و به آن فقط از چشم‌انداز فلسفه بنگرد، دچار چنان خطاهای ویران‌گری خواهد شد؟ شاید هنوز نتوان پاسخ قطعی به این پرسش داد، اما نمونه‌هایی دیگر غیر از هایدگر هم می‌توان یافت. آرمان‌شهر افلاطون در **جمهوری** نمونه‌ی مشهور دیگر است.

فصل ۱۵

آزادی و وارستگی

۱. افق آزادی

شاید بعضی از خوانندگان با دیدن واژه‌ی «آزادی» در عنوان این فصل لبخند استهزاءآمیزی بر لب بیاورند: فیلسوف نازی و سخن گفتن از آزادی؟ اما نکته این‌جاست که آزادی مهم‌ترین درون‌مایه‌ی کار فکری هایدگر بود. زیرا چنان که در پایان فصل ۱۴ مطرح شد، و با تفصیل بیشتری هم در فصل حاضر خواهیم دید، آن را از هستی جدا نمی‌دانست. نه فقط دازاین تا حدودی آزاد است که طرح‌اندازی کند، نه فقط هر روز بارها چیزها و موقعیت‌هایی را آزادانه برمی‌گزیند، بل می‌تواند به محدودیت‌های خویش بیاندیشد، و در جهت گسترش قلمرو آزادی خویش برآید. سخن گفتن از آزادی همواره بحث از محدودیت را هم پیش می‌کشد. هایدگر در نخستین دوره‌ی کار فکری‌اش به کاری بزرگ دست زد. کوشید تا در برابر واقعیت تناهی انسان، این هستنده‌ای که درباره‌ی هستی پرسش دارد، و می‌داند که مرگ در راه است، و هر لحظه ممکن است سر برسد، از هیچ نیروی استعلایی، هیچ آزادی غیر انسانی، هیچ خداوند و نجات‌دهنده‌ای یاد نکند. این کوششی قهرمانانه در تاریخ

فلسفه بود. اما در دوره‌ی دوم کار فکری هایدگر آزادی منش مرموز و وابسته به رویداد از آنِ خود کننده یافت. درواقع به تاریخ هستی و ناپوشیدگی متصل شد. با وجود این هنوز در قلب اندیشه‌ی هایدگر قرار داشت. می‌پرسید که افق آزادی چیست؟ چه ارتباطی به تناهی و پایان زندگی آدمی دارد؟ آیا فهم نسبت انسان هم‌چون یک میرا با خدایان، زمین، و آسمان راهی برای فهم آزادی می‌گشاید؟ در اندیشه‌ی هایدگر آزادی به حقِ گزینش، یا گسترش امکان‌های گزینشی آدمی محدود نشده، بل معنایی تازه از آن مطرح شده که به وارستگی مرتبط می‌شود. آزادی در این معنای هایدگری رها کردن چیزها به حال خویش است و هم‌نوا شدن با نظام هستی.

۲. هستی و آزادی

هایدگر به بیان مجدد مفهوم آزادی، متفاوت از آن‌چه در فرهنگ غرب از این واژه درک می‌شد، پرداخت. این فراروی از بیان و قاعده‌های سنتی، و انتقادش به آن‌چه پیش‌تر آزادی نام گرفته بود، مهم است، اما به سختی دانسته می‌شود. او همواره میان هستی و آزادی (Freiheit) ارتباط نزدیکی می‌یافت، و بررسی مورد نخست را بدون طرح امر دوم ناممکن می‌دید. او آزادی را امری متعلق به انسان و محدود به او نمی‌دانست، و در قلمروی سوبژکتیو جای نمی‌داد، بل آن را امری فراتر از انسان، متعلق به هستی در کل می‌دانست، که تا حدودی از راه دقت به فعالیت انسان و طرح‌اندازی‌هایش دانسته می‌شود. باید دقت کنیم که وقتی او از «آزادی انسانی» حرف می‌زد مقصودش وجه اگزیستانسیال آزادی بود: آزادی چنان که انسان با آن هستی را جستجو می‌کند.

آزادی در بیشتر آثار هایدگر به شکل‌های گوناگون مطرح شده است. اما خطوط اصلی دیدگاه او در مورد آزادی را می‌توان در شش کار او آسان‌تر دنبال کرد. مهم‌ترین متن درس‌های تابستان ۱۹۳۰ در فرایبورگ

هستند که با عنوان ***دربارهٔ‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه*** به عنوان مجلد ۳۱ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده‌اند، و هم‌راه با متن درس‌ها، گزینه‌ای از درس‌های سال ۱۹۴۱ درباره‌ی ایدئالیسم آلمانی و شلینگ، و یادداشت‌هایی هم از سال‌های ۴۳-۱۹۴۲ آمده‌اند. متن درس‌های تابستان ۱۹۳۰ تقریباًهم‌زمان با ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** نوشته شده، و هرچند شهرت آن متن را ندارد، اما بسیار مهم است. این‌جا اندیشه به سوی حقیقتِ هستی کشیده می‌شود و آزادی هم‌چون آشکارکننده‌ی حقیقت هستی، و حتی به معنایی رازآمیزتر هم‌چون «ریشه‌ی هستی و زمان» مطرح می‌شود. متن مهم دیگر کتاب ***رساله‌ی شلینگ درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** است که متن درس‌های هایدگر در تابستان ۱۹۳۶ درباره‌ی کتاب شلینگ در مورد نظام آزادی انسان با عنوان ***پژوهش فلسفی درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** است. متن سوم ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** (۱۹۲۹)، متن خطابه‌ی هایدگر است که به هوسرل تقدیم شده، و به تفاوت هستی‌شناسانه بازمی‌گردد، و در بخش نهایی آن بحثی در زمینه‌ی آزادی هم‌چون بنیادِ بنیاد آمده است. متن چهارم ***کتاب مبانی متافیزیکی منطق*** متن درس‌هایی است که یک سال پیش از نگارش ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** ارائه و نوشته شد. و سرانجام دو متن پنجم و ششم رساله‌های «ساختن باشیدن اندیشیدن» و ***وارستگی*** است که به آخرین دوره‌ی زندگی هایدگر تعلق دارند، و در آن نسبت آزادی با وارستگی مطرح شده است.

در بحث از آزادی، نخستین پرسش فلسفی هایدگر، برخلاف سنت فلسفی این نبود که «انسان چگونه آزادی خود را تجربه می‌کند و می‌فهمد؟». در مواردی او از آزادی هم‌چون امکان گزینش میان بدیل‌های مختلف بحث می‌کرد، اما فقط برای این که نابسندگی آن را نشان دهد، از آن فراتر رود، و معلوم کند که نمی‌توان آزادی را در این گستره‌ی محدود شناخت. به چشم خود انسان، آزادی‌اش در ساختن‌ها، طرح‌اندازی‌ها، و گزینش‌های مرتبط به کنش‌های هرروزه و اندیشه‌هایش نمایان می‌شود.

اما مگر معنای این همه جز این است که آزادی انسانی در تصوری که او از هستی خودش دارد، نمایان می‌شود؟ هر گشایش انسان به روی هستی‌اش به هر شکل که باشد، مرتبط است به آزادی او، و درک اگزیستانسیال او از آن. به همین دلیل، آزادی انسان به انسان توانایی طرح‌اندازی‌ها، درک روحیه‌ها، و شکل بخشیدن به شیوه‌های هستن‌اش روی زمین را می‌دهد. آزادی است که به انسان توانایی بازگشت از شکلی خاص از سازمان‌دهی زندگی اجتماعی (برای نمونه از نظارت بر طبیعت و مناسبات اجتماعی‌اش) را می‌دهد. هایدگر در *مفاهیم بنیادین* در سال ۱۹۴۱ نوشت که در سرآغاز تمدن غربی یعنی در دوران یونان باستان انسان آزادبود چون با هستی و حقیقت خود ارتباط یافته بود (م‌ن:۳۰)، اما امروز آزاد نیست. هایدگر در همین متن نوشت: «گذر به هستی چیزی نیست جز آزاد شدن برای آزادی. فقط این آزاد شدن گوهر آزادی است» (م‌ن:۹۲).

در کتاب *درباره‌ی گوهر آزادی انسان، درآمدی به فلسفه* هایدگر نوشت که مساله‌ی هستی همان مساله‌ی آزادی است: «مساله‌ی گوهر آزادی انسانی مساله‌ی بنیادین فلسفه است که حتی مساله‌ی هستی هم‌راه با آن مطرح می‌شود» (آ:۱۸)، و این نکته را هم پیش کشید که: «فلسفه فقط در شکل آزادی ممکن می‌شود، و کار فلسفی بالاترین شکل آزادی است» (آ:۱۹-۱۸)، و نتیجه گرفت که آزادی شرط امکان گشایش هستی هستندگان و شرط فهم هستی است. از این‌رو، هایدگر از مخاطب خود انتظار داشت که آزادی را هم‌چون زمینه و بنیاد امکان هستی انسانی در نظر بگیرد. او در *مبانی متافیزیکی منطق* چنین نوشت که اندیشه‌ی به آزادی اندیشه‌ی به تیمارداشت است: «مساله‌ی هستی و تنوع و امکان‌های آن در قلبِ خود، مساله‌ی به درستی درک‌شده‌ی انسان است. در مقایسه با طول حیات کهکشان‌ها، وجود انسانی و تاریخ آن به یقین بسیار کوتاه و گذراست، و لحظه‌ای بیش نیست. با وجود این، همین لحظه‌ی درگذر، هنگامی که تبدیل به هستنده‌ای از دل آزادی، و برای آزادی می‌شود، بالاترین وجه

هستی است» (مم:۱۸). باز در همین متن، هایدگر نوشت: «دانش فلسفی در محتوای اصیل خود وقتی فهمیده می‌شود که در آن تمامی هستی در راهی مطرح شود که فلسفه در آن راه جستجوگر است، یعنی در آزادی، و به وسیله‌ی آزادی» (مم:۱۸). هایدگر در بحث از مفهوم شلینگ از آزادی تاکید کرد که فلسفه فقط می‌تواند از طریق آزادی مطرح شود، و نشان دادن هم‌راهی با فلسفه خود کنش برتر آزادی است (آ:۲۰-۱۸).

۳. معنای آزادی

واژه‌ی «آزادی» (Freiheit) در آثار هایدگر بارها به کار رفت، بی آن که همه‌جا معنای بنیادینی را داشته باشد که مورد نظر او بود. اساس حکم او این است: «آزادی در مالکیت (Eigenschaft) انسان نیست، انسان از آنِ (Eigentum) آزادی است» (ش:۹). هایدگر هفت نوع آزادی را از هم متمایز کرد: ۱) توانایی ابداع دگرگونی‌ها به خواست خویش. ۲) عدم وابستگی به چیزی یا امری، که می‌شود آزادی از چیزی یا امری. ۳) درگیر شدن به سوی امری، انجام کاری به خواست خویش برای رسیدن به چیزی، که می‌شود آزادی به سوی امری یا چیزی. ۴) سلطه بر حس‌های خویش (آزادی غیر اصیل). ۵) حق تعیین خویشتن بر اساس «گوهر» خویشتن (آزادی اصیل). ۶) توانایی تعیین نیک و بد. ۷) توانایی و خواست بی‌تفاوت باقی ماندن (ش:۸۸،۹۷،۱۰۲). از نظر هایدگر فقط موارد دوم و سوم و پنجم اهمیت دارند، اما هیچ‌کدام از این انواع نیز، آن معنای بنیادین هایدگری نیستند.[1] آزادی یا آزادی از چیزی است (خوانا با مفهوم منفی آزادی) و یا آزادی برای (به سوی) چیزی است (خوانا با معنای مثبت آزادی). اما چنین می‌نماید که این دو معنا همواره «درهم می‌شوند». آزادی بیان برای من یعنی این که کسی مانع از اظهار نظر من نشود، اما در

1. M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, 1999, p.74.

عین حال این آزادی فقط به سودای بیان مطالبی معنا دارد. آزادی منفی بی‌معنا می‌شود هرگاه شخص برای انجام کاری یا برای امری یا چیزی آزاد نباشد (آ:۶ب). به دلیل آزادی به معنای مثبت است که آزادی از جبر (das Verbindliche)، و وابستگی (Bindung) جدا می‌شود (مم:۱۸۲). آزادی بر خود قانون وضع کردن است. شخص وقتی آزاد است که به سوی چیزی، یا به سودای انجام کاری پیش برود. محدودیت‌هایی در کارش پدید می‌آیند، اما این‌ها ناقض آزادی آغازین او نیستند. اگر او به سوی چیزی تمایل داشته باشد، و به سوی آن برود، آزاد است، هرچند می‌داند که رانه‌ای او را به سوی آن می‌کشاند. او خودش را تابع رانه و درنتیجه «غیرآزاد» فرض نمی‌کند. به فرض که خود او به طور کامل تصمیم گرفته باشد که به سوی چیزی برود، باز این چیز بیرون اوست و «به سوی» آن هم بیرون اوست. او به هرحال وابسته به چیزی است، اما این را ناقض آن آزادی نخستین خود نمی‌داند.

آزادی یکی از آن واژه‌های بنیادین (Grundworte) است که معنایش در طول تاریخ تفاوت کرده است (ن-۱:۱۴۳). آزادی همواره با موارد مخالف خود یعنی اجبار و مسوولیت شناخته شده است. هایدگر می‌گوید که آزادی در محدوده‌ی جبر جای داشته است (ش:۸۴). محتوای آزادی (آن‌چه فرد در پی آن است تا با به دست آوردن‌اش آزاد باشد) تفاوت کرده است. آن‌چه در سده‌های میانه طلب می‌شد پذیرش آزادانه‌ی ایمان مسیحی در راه آمرزش روح و آزادی جاودانه‌ی جان فرد بود. دکارت و اندیش‌مندان پس از او ما را از چنین اجبار طلب آزادی رها کردند، و آزادی را «در جای گرفتن آزادانه‌ی انسان در قلمرو توانایی‌های آفریننده‌اش» دانستند (ن-۴:۸۹). اما هایدگر می‌گوید که این درک تازه‌ای از آزادی نبود. همان فهم از آزادی منفی بود و هم‌چنان آزادی از بندها آزادی دانسته می‌شد. انسان باید در سده‌های میانه از بندهای کفر، و در اندیشه‌ی مدرن از بندهای ایمان، آزاد می‌شد، ولی «آزادی اصیل

نمی‌تواند گریز از بندها باشد، آزادی اصیل مهم‌تر از هرچیز آغاز یک برداشت تازه از آزادی است» (ن-۹۷:۴). امکان‌های روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک که ریشه در برداشت انسان‌محور از آزادی دارند، انسان را ناتوان از کوشش در یافتن معنایی تازه از آزادی، و درنتیجه ناتوان از فهم هستی کرده‌اند. انسان به حیوانی مکانیکی (Technisierte) تبدیل شده است (اس:۶۸،۱۹۴). اما ممکن است که تکنولوژی هم‌راه شود با «یک بنیادیابی تازه‌ی دازاین و درنتیجه بنیاد جدید آزادی» (اس:۱۹۴). واقع‌بودگی دازاین یعنی امکان‌های دازاین، و درون این امکان‌ها آزادی دازاین تجربه می‌شود (م‌آ-۲۷: ۳۰۶ب).

آیزایا برلین در سال ۱۹۵۸ رساله‌ی معروفش درمورد دو مفهوم آزادی مثبت و آزادی منفی را نوشت.[1] پیش از او، کانت در ***متافیزیک اخلاق*** اشاره‌هایی به این دو مفهوم داشت، برلین هم آشکارا از متن کانت سود برده بود، اما اشاره‌ای به آن نکرد. برلین به عنوان یک لیبرال هوادار آزادی منفی بود. به گمان او آزادی از چیزی قابل فهم است. هیچ تصور بلندپروازانه‌ای در آن نیست، و قرار نیست که نتیجه‌ی آن آزادیِ کل نوع بشر باشد. من از این که نیرویی بتواند حقوق ابتدایی‌ام را به خطر بیاندازد مصون و آزاد هستم. کسی نباید مرا شکنجه بدهد، زندگی‌ام را به خطر بیندازد، و حیثیت وآبروی مرا بازیچه‌ی منافع خود قرار دهد. من از این همه آزاد هستم، و در مقابل به خود اجازه نمی‌دهم که زندگی دیگری را به خطر بیندازم و غیره. اصل آزادی منفی این است که تو نباید آزادی دیگری را به خطر بیندازی، و حقوق اساسی او را پایمال کنی. بنیاد چنین درکی زندگی خصوصی است. جایی که حتی آزادی اجتماعی در پیکر

---

1. I. Berlin, "Two concepts of Liberty", in: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pp.118-173.

آ. برلین، *چهار مقاله دربارهٔ آزادی*، ترجمه‌ی م.ع. موحد، تهران، ۱۳۶۸، صص۳۰۵-۲۳۲.

قانون نیز به طور محدود حق تجاوز به آن را می‌یابد. آزادی منفی در اصل به معنای نظارت فرد بر زندگی خصوصی‌اش است. مساله این است که چگونه از این الگو در زندگی اجتماعی نیز بهره‌برداری کنیم. آزادی مثبت، به معنای آزادی از چیزی نیست، بل آزادی به سوی چیزی است. آزادی در انجام دادن اعمال است. آزادی طرح‌ریزی و ساختن زندگی خویشتن است. نه فقط آزادی در پیگیری آن‌چه انتظارش یا آرزویش را داریم، بل نمایان‌گر آن‌چه باید انتظار یا آرزویش را داشته باشیم. اراده‌ی آزاد فقط آن‌جا «آزاد» است که منافع «عینی» فرد را تحقق بخشد. آزادی مثبت هم به کشف نیازهای واقعی شخص جنبه‌ی ضروری می‌بخشد، و هم به توانایی کشف و ارضاء آن نیازها. در آزادی مثبت مخاطراتی نهفته است، که در آزادی منفی وجود ندارند. وقتی کسی باور بیاورد که آزادی او با منافع راستین او خواناست، و این همه برای مثال، در قدرت گرفتن ملت یعنی Volk نهفته‌اند، و او باید در جنگ مرگ و زندگی درگیر آن شود، دیگر باورها و رفتارش چندان فاصله‌ای با نازیسم نخواهد داشت. آزادی مثبت یعنی آزادی رسیدن به بهترین حالت و بیشترین حدی که کسی می‌تواند به آن برسد، و این تصوری آرمان‌شهری است. برلین آن را با «آرزوی فرد برای این که ارباب خودش باشد» یکی کرد، و در عین حال یادآور شد که چنین درکی از آزادی به استبدادی بی‌حد و مرز منجر خواهد شد. به طور معمول ارباب خود شدن به بهای ارباب دیگران شدن شکل می‌گیرد. هگل در نبرد خدایگان و بنده در *پدیدارشناسی روح* نکته را به خوبی نشان داده بود، هرچند برلین به این پیشینه‌ی بحث فلسفی کاری نداشت. برلین معتقد بود که آزادی منفی که در بنیاد خود با محدودیت هم‌راه است، بیان آزادی راستین انسانی است، و آزادی مثبت که به ظاهر بیان تام خواست فرد تاویل می‌شود، محدودکننده‌ی آزادی دیگران است.

هایدگر در دوران سرسپردگی‌اش به نازیسم، تصوری از آزادی به معنای مثبت را برجسته می‌کرد. ملت آلمان چیزهایی را می‌طلبد که حق

اوست به آن‌ها برسد. آزادی هر آلمانی یعنی مبارزه و جنگ به خاطر رسیدن به آن‌چه به سوی آن پیش می‌رود. اما این موضع همیشگی او نبود. در نوشته‌های بعدی خود از هر دوی آزادی مثبت و منفی فراتر رفت، زیرا توانست مساله را از حد خواست انسان (در واقع سوژه، چه به معنای فردی و چه به معنای جمعی، از جمله «ملت») فراتر ببرد. او نشان داد که آزادی منفی هم رها از نظارت نیست. این آزادی مگر چیزی غیر از تکیه‌ی فرد بر نظارت بر محیط زندگی‌اش، و فضای «خصوصی» زندگی‌اش است؟ برای جان استوارت میل آزادی، نظارت بر خویشتن و جسم و ذهن خود است. برای برتران دو ژوونال آزادی «استوار بر خواست ما است که حاکم بر کنش‌های خویشتن باشیم. آزادی حاکمیت مستقیم و بی‌میانجی و مشخص انسان بر خویشتن است. همان است که او را فرمان‌روا بر تقدیرش می‌کند و او را موجودی مسوول می‌سازد».[1] هیچ روشن نیست که چرا و چگونه آزادی منفی باید فقط در محدوده‌ی فضای شخصی محدود بماند. آزادی در قلمرو مالکیت خصوصی به سادگی می‌تواند به نظارت هراس‌آور اجتماعی منجر شود، و مارکس این نکته را روشن کرده بود. حتی از نظر بسیاری از لیبرال‌ها (از جمله کانت) کسی که آزادی نظارت بر خویشتن را دارد، باز حق ندارد که دست به خودکشی بزند. پس می‌توان گفت که تفاوت دو نوع آزادی فقط تفاوت دو آدمی است که هدف نظارت را دنبال می‌کنند. مدافعان آزادی مثبت مدافعان خویشتن متعیّن متعالی و اجتماعی‌ای هستند که از راه قانون‌هایی خودساخته سالاری بر خویشتن و جهان را به دست می‌آورد. مدافعان آزادی منفی مدافعان خویشتن تجربی، و تک‌افتاده‌ای هستند که سالاری بر قلمرو زندگی خصوصی خود را از راه بیان خواست خویش می‌یابد.

---

1. B. de Jouvenal, *On Power: The Natural History of Its Growth*, Indianapolis, 1993, p.352.

۴. آزادی و انسان

در بحث هایدگر از آزادی تفاوتی که او میان انسان هم‌چون فعلیت و هم‌چون توان‌مندی مطرح کرد، برجسته می‌شود. انسان برخلاف نظر کانت فعلیت نیست، بل همواره در حال شکل گرفتن است، و هیچ شکل او شکل نهایی او به حساب نمی‌آید. همواره چیزها و خودش را طرح می‌اندازد، و هرگز به آخر راه نمی‌رسد. همواره توان‌مندی است. نادرست است که او را تا حد یک ابژه‌ی طبیعی کاهش دهیم. امکان این‌جا بارها مهم‌تر از فعلیت است (آ:۲۷۸-۲۷۵). ما می‌پرسیم چرا چیزی روی داده، یا بنیاد یا علت این رخداد چیست. اما این پرسش‌ها فقط وقتی مطرح می‌شوند که ما پیش‌تر فکر کرده باشیم که آن چیز می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد، آن اتفاق می‌توانست روی ندهد، یا به شکل دیگری رخ دهد، یعنی به امکان اندیشیده باشیم. این که چیزی بتواند گونه‌ی دیگری باشد، فقط به خود آن چیز مربوط نمی‌شود، بل به رخداد در جهان گسترده‌تری مربوط می‌شود که آن چیز به آن جهان تعلق دارد (م‌ب:۳۶۴-۳۶۳). ما به جهان در ساحت آزادی استعلاء می‌یابیم: دازاین در هیچ زمان خاصی استعلاء نمی‌یابد، او همواره پیشاپیش در راه است، و استعلاء می‌یابد. هم‌چنین دو آزادی که در زمان‌های متفاوت مطرح باشند معنا نمی‌دهند. آزادی یکی است: خودِ طرح‌انداز، در جریان طرح‌اندازی‌هایش طرح‌اندازی می‌شود (م‌ب:۳۶۴).

در درس‌ها و نوشته‌های هایدگر در دهه‌ی ۱۹۲۰، آزادی نقشی کلیدی در شکل دادن به جهان داشت. ناقدان هایدگر می‌گویند که در آثار بعدی او آزادی این نقش خود را از دست داد. زیرا دیگر خود هستی (Seyn) اساس و سازنده دانسته شد، و نه دازاین (ش:۱۹۲). اما نباید فراموش کرد که هستی نیز نیازمند انسان است تا حقیقت هستی را مستقر کند، و ناپوشیدگی را بیان نماید. از این‌رو، هایدگر بحث را از راه دقت به

انسان و ناپوشیدگی که برای انسان ناپوشیدگی است، به ساحتِ تازه‌ای انتقال داد. او در *درباره‌ی گوهر بنیاد* نوشت: «گوهر حقیقت آزادی است» (ر:۱۳۵-۱۲۵). اگر هستی را رها کنم تا باشد، هستی نیز مرا رها می‌کند تا باشم. اما در این میان نیرویی درونی ما را به پیش می‌راند. این نیرو به محیط و شرایط اجتماعی بازنمی‌گردد، زیرا دازاین است که محیط و شرایط را برمی‌گزیند، عوض می‌کند، و تاویل‌هایی از آن‌ها می‌آفریند: «محیط در خود هیچ چیزی را بیان نمی‌کند. محیط در خود وجود ندارد» (ن.۲:۲۳). هایدگر در *هستی و زمان* بر این نکته تاکید داشت که انسان هستنده‌ای است تاریخی، و به جهان پرتاب می‌شود بی آن که خودش خواسته باشد، یا حتی در آغاز از آن باخبر باشد، یا کسی از او پرسیده باشد که از این امر راضی است یا نه. انسان در دل فرهنگ و زبانی خاص، و از پیش موجود رشد می‌کند، و در گزینش این‌ها و بسیاری از مشخصه‌های اصلی وجود تاریخی خودش مختار نیست. در این که باید در میان دیگران به بار آید، و با دیگران کار کند، و در همه حال «با هستن» باشد، نیز مختار نیست. آدمی محکوم به ضرورت‌های طبیعی و زیستی، کار کردن، اندیشیدن، و در بسیاری از موارد تابع حالت‌ها، روحیه‌ها، و خواست‌هاست. هیچ کس همواره، به اختیار و میل خویش، زندگی نمی‌کند. هم‌چنین، انسان محکوم به مرگ است، و حتی اگر خود لحظه‌ی مرگ خویش را برگزینند، باز به همان حکم کلی قطعیت مرگ تن داده است، و معلوم می‌شود که در هستن خود به سوی مرگ نیز آزاد نیست. با وجود این، هایدگر در بسیاری از نوشته‌هایش از جمله در *درباره‌ی گوهر بنیاد* با قاطعیت اعلام کرده: «انسان در بنیاد خویش آزاد است». و از این‌جا برای آزادی بیان تازه‌ای برگزیده است «آزادی بنیادِ بنیاد است» (ر:۱۳۴). زیرا انسان به مساله‌ی هستی می‌اندیشد، و این پرسش به شکل‌های مختلف پیش روی او مطرح است، و او با پیش‌فرض‌هایی با آن برخورد می‌کند، و حتی فراموشی هستی هم یکی از شکل‌های توجه انسان است.

انسان در بنیاد خویش در قیاس با گربه، سنگ، و درخت آزاد است. اما اصل حرف هایدگر این است که انسان متعلق به آزادی است. نکته‌ای که در *درباره‌ی گوهر بنیاد* پیچیده‌تر بیان شده بود. آن‌جا می‌خوانیم: «آزادی بی‌بنیادی یا مغاکی است که دازاین در آن قرار دارد» (ر:۱۳۴). یعنی دازاین همواره به سوی بنیاد می‌رود و در این رفتن آزاد است، و هرگز بنیاد را نمی‌یابد. آزادی شرط هستن اوست، و به بی‌بنیادی او در هر موقعیت و هر وضعیت بازمی‌گردد. درنتیجه، دازاین متعلق به آزادی است: «گوهر تناهی دازاین، به هرحال، در استعلاء هم‌چون آزادی بنیاد آشکار می‌شود» (ر:۱۳۵). با توجه به این اصل می‌توان دانست که چرا انسان در قیاس با دیگر هستندگان، هستنده‌ای آزاد است، و چرا در هستن انسان محدودیت‌هایی وجود دارد که با بنیاد آزادی تفاوت دارند، اما هنوز کافی نیستند تا او را بی‌بهره از آزادی معرفی کنند. هستی همواره متوجه آزادی انسان است. انسان همواره متعلق به هستی و آزادی است.

پس از *هستی و زمان*، در نوشته‌های دوران دگرگونی، آزادی از تحلیل دازاین جدا شد. آزادی شرط هستی‌شناسانه‌ی امکان‌هاست، و نه مشخصه‌ی اخلاقی دازاین. آزادی برای اندیش‌مندی چون کانت در نهایت امری یا موقعیتی یا مشخصه‌ای انسانی بود. کسی که بخواهد در میان شرایط و امکان‌های دانایی و شرایط و امکان‌های تجربه‌ی اخلاقی رابطه‌ای بیابد، آزادی را این چنین، یعنی امری انسانی، خواهد یافت. اما هایدگر آزادی را رابطه‌ای میان انسان و هستی هم‌چون امری فرا انسانی می‌دید. این که هایدگر آزادی را نه امری انسانی، بل هستی‌شناسانه معرفی کرد، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای دوران دگرگونی در اندیشه‌ی او بود. به این دلیل که آزادی از تحلیل هستی‌شناسانه‌ی دازاین نیز فراتر می‌رود، می‌توان گفت که بحث از آزادی هرگز به حد آزادی گزینش، و به بندهای اخلاق بایاشناسانه‌ی کانتی فروکاستنی نیست. در مبنای متافیزیکی اندیشه‌ی مدرن، آزادی امری است مشتق از هدف‌مندی

انسان. در بحث هایدگر آزادی معنایی فراتر از حد و حدود انسانی دارد. آزادی شرط اساسی هستنده‌ای است که هدف را تعیین می‌کند. آزادی در مبنای متافیزیکی در نهایت به خرد متصل است. همان‌طور که لایب‌نیتس هیچ چیز را بیرون از گستره‌ی جهان‌شمول خرد متصور نمی‌شد. آزادی هایدگری موقعیتی هستی‌شناسانه است که می‌تواند شامل خردورزی باشد: «آزادی اصل، سرچشمه، تبار، و بنیاد خرد است». این حکم هایدگر در دو رساله‌ی ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** و ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** که هر دو به دوران دگرگونی تعلق دارند، تکرار شده است. هایدگر نوشته: «گوهر حقیقت، خود را هم‌چون آزادی آشکار می‌کند» (ر:۱۴۷)، اما گوهر آزادی، هرگز سوبژکتیو نیست، و از انسان هم آزاد است. آزادی یک نیروی ویژه، یک اصل اخلاقی انسانی، یا یکی از نیروهای خرد ما نیست. در اساس منحصر به انسان نیست. معنای هایدگری آزادی به ناپوشیدگی مربوط می‌شود. همان که اساس و بنیاد تجربه‌های انسانی است، و از آن تمامی معناهای رایج آزادی شکل گرفته‌اند. آزادی و ناپوشیدگی همان روشنی هستند. چیزی خود را نمایان می‌کند. درنتیجه، در بسیاری از نوشته‌های هایدگر آزادی و گشایش مترادف با هم آمده‌اند (هز:۱۷۱،۴۰۱). دازاین از این‌رو با چیزها روبرو می‌شود که در گوهر خود به روی آن‌ها گشوده است، و متوجه و مراقب چیزهاست. دازاین با قرار دادن خود در «آن‌جا»، خود را در قلمرو آشکارگی، گشایش، و آزادی قرار می‌دهد. آزادی به دازاین وابسته نمی‌شود. درست برعکس، دازاین در آزادی قرار می‌گیرد. پس آزادی یا گوهر حقیقت همان گشایش است که هستی دازاین را می‌سازد. چنین آزادی‌ای ملک شخصی کسی نیست. انسان به آزادی، و نیز به پوشیدگی، پس به اجبار، تعلق دارد. انسان به هرحال در بند هستندگان و دیگران است. از این رو آزادی صرفاً آن چیزی نیست که همگان از این واژه می‌فهمند. هایدگر در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** می‌گوید که آزادی «بوالهوسی، بنا به شرایط تصمیم گرفتن، و از این یا آن راه رفتن»

نیست. فقط غیاب محدودیت‌ها نیست. فراتر از تمامی این تلقی‌های منفی و یا مثبت از آزادی، «آزادی تعهد در آشکارگی هستی است، چنان که هست، و آشکارگی هم در قید اگزیستانسیال دانسته می‌شود» (ر:۱۴۵).

این که آزادی به جبر پیوستگی دارد نکته‌ی تازه‌ای نیست که با اندیشه‌های هایدگر مطرح و دانسته شده باشد، بل پیش از او هم در فلسفه، نه فقط در همبسته‌ی آشنای جبر و اختیار، بل در بحث کانت از قانون اخلاقی، امری آشنا بود.[1] بسیاری از فیلسوفان سیاسی از قانون هم‌چون تحدیدکننده، و در عین حال حافظ آزادی یاد کرده‌اند. در یونان هم شهروند آزاد تابع منافع همگان بود. اما در تمامی موارد بالا آزادی در حکم آزادی انجام کارهایی بوده است. بحث هایدگر از این نظر تازه است که آزادی را شرط بایسته‌ی تمامی فعالیت‌ها و رویکردهای انسانی دانست. انسان که بیرون خودش، و متوجه خویش است، هم آزاد است و هم مجبور. دازاین هم هستن در آزادی آن است و هم ناگزیر از هستن، و در میان دیگران بودن، و کار کردن، و سرانجام مردن. این آزادی روی نمی‌دهد مگر در قلمرو گشایش و ناپوشیدگی. این رها کردن هستندگان به هستن نه امری پذیرا و انفعالی، بل پویاست. خود را به قلمرو گشایش رساندن، و امکان دادن به چیزهاست تا آشکار شوند. امکان دادن به هستن، راه‌یابی به هستندگان است. آزادی به این معنا راه‌یابی به هستی است.

۵. علیه برداشت مدرن از آزادی

تاویل هایدگر از کتاب ***پژوهش فلسفی درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** شلینگ استوار به چند درون‌مایه‌ی اصلی است. این درون‌مایه‌ها عبارت‌اند از

---

1. I. Kant, *Groundwork of the Meyaphisics of Morals*, in: *Practical Philosophy*, trans. M. J. Greogor, Cambridge University Press, 1996, pp.96-108.

روشن کردن این نکته‌ها که چرا نظام متافیزیک سوبژکتیویته برداشتی نادرست از آزادی پیش می‌کشد، چگونه شلینگ با این نظام هم‌راه بود، و هم‌چون دیگر ایدئالیست‌های آلمانی نتوانست از آن فراتر برود، و سرانجام، چگونه شلینگ بر اساس این نظام مفهوم خواست (اراده) را پیش کشید که در واقع مبنای اصلی برداشت او از آزادی بود. از نظر هایدگر نکته‌ی تازه در برداشت شلینگ تکیه‌ی بحث اوست به آن‌چه خودش «متافیزیک شر» خوانده بود. هایدگر نشان داد که شلینگ نخستین اندیش‌مندی بود که بر اساس این متافیزیک طرحی دقیق از آزادی انسانی ریخت. اما هایدگر ریشه‌ی رابطه‌ی فلسفی میان اراده و آزادی را در آثار ارسطو می‌یافت، و از این راه پیشینه‌ای هم برای بحث خواست قدرت نیچه پیش می‌کشید.[۱] هم‌چنین، هایدگر نشان داد که بحث شلینگ شباهت زیادی با بحث هگل در مورد آزادی و ضرورت دارد. هایدگر با برداشت رایج از آزادی انسان که آن را به گزینش انسان خلاصه می‌کند، مخالف بود، و می‌کوشید تا نشان دهد که آزادی امری است مسلط بر انسان که انسان متعلق به آن است. درنتیجه، لازم می‌دید که هم‌خوان با بحث خود شلینگ این نکته را هم نشان دهد که مفهوم خدا و قانون‌های الاهی و غیره در قیاس با برداشت‌های استوار به متافیزیک مدرن سد و مانع بزرگ‌تری برای آزادی انسانی نیستند. چنین نیست که انسان مدرن با گذر از آن مفاهیم دینی آزاد شده باشد. روشن است که هایدگر این نکته را نه در دفاع از برداشت‌های دینی و مفاهیم پیشامدرن، بل در اثبات نادرستی ادعاهای مدرن پیش کشیده است.

درباره‌ی گوهر آزادی انسان از نظر دیگری هم مهم است. این متن که بر اساس درس‌های هایدگر نوشته شد، در تکامل فکری خود او نقش بزرگی

---

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۲۰۹-۲۰۷.

داشت. متن در پایان دوران دگرگونی اندیشه‌های هایدگر به تاریخ هستی ارائه شد، زمانی که او تازه آماده می‌شد تا مفهوم Ereignis یا رویداد از آنِ خود کننده را تدوین کند. در درس‌های شلینگ نخستین گام به سوی این مفهوم تازه برداشته شد. هم‌چنین، نکته‌ی بسیار مهم دیگری در درس‌ها آمده، و آن مفهوم «بی‌بنیادی» است که شلینگ در رساله‌ی خود پیش کشیده بود.[۱] این مفهوم که هایدگر پیشینه‌ی آن را در اندیشه‌ی یاکوب بومه یافته بود، زمانی که خود او **متافیزیک چیست؟** و به ویژه ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** را می‌نوشت، بسیار به‌کارش آمده بود، و بحث او درباره‌ی نیستی و مغاک را کامل کرده بود. اما آن‌چه این‌جا برای ما مهم است انتقاد هایدگر به مفهوم متافیزیکی آزادی انسانی است.

شلینگ واژه‌ی Grund به معنای «بنیاد» را بارها در **پژوهش فلسفی *درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** به معنایی تازه به کار برد. هایدگر این رساله را به عنوان حرکت به‌سوی حدّ متافیزیک ستود. شلینگ کوشید تا فراتر از «وضعیت‌های بنیادین متافیزیک» پیش برود (ش:۶). اندیشیدن به بنیاد سبب شد که شلینگ بتواند ناکاملی بنیادهای متافیزیکی را دریابد. اما پژوهش آزادی انسانی چگونه راه را بر فهم مبانی یا گوهر آزادی گشود، و نسبت آن با بنیاد چیست؟ تعیّن آزادی انسانی، امکان‌های آن، و نیز فعلیت‌اش ما را به سوی فهمی از بنیاد پیش می‌برد. شلینگ دو دهه پس از نگارش رساله در درس‌های مونیخ اعلام کرده بود که طرح نظامی درباره‌ی آزادی یا «نظام آزادی»، در تقابل با نظام اسپینوزایی که راه را بر فهم بنیاد می‌گشاید، قرار می‌گیرد.[۲] شلینگ نظام آزادی را نظام جهان خواند تا نشان دهد که این نظام مدت‌ها پیش از ظهور انسان وجود داشته

---

1. F.-W. Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, trans. M. Richir, Paris, 1977, p.111.

2. J. Sallis, *Delimінations, Phenomenology and the End of Metaphysics*, Second Edition, Indiana University Press, 1986, p.222.

است. همانندی این درک شلینگ با درک هایدگر از آزادی چشم‌گیر است. نکته‌ی مورد نظر شلینگ درک نظام آزادی با نظام جهان بود، نظامی که آزادی انسانی درون آن جای و معنا دارد. آزادی در این معنایی که فراتر از آزادی انسانی محسوب می‌شود، بنیاد است. نظام جهان یعنی آن تمامیّتی که ساختارهای معیینی، یعنی تمامیّت هستندگان، به آن تعلق دارند. آن‌چه این نظام هستندگان را می‌سازد بنیاد است. از نظر شلینگ این بنیاد خداست، اما او مساله را در حد هستی‌شناسانه پیش کشید، و نه در قلمرو یزدان‌شناسی. او پیش از آن که روشن کند که آیا خدای واحد، خدایان، یا امر مقدس، را در نظر دارد، باید روشن می‌کرد که آیا آزادی به معنای کلی آن می‌تواند بنیاد محسوب شود یا نه. همه چیز وابسته به تدقیق همین مفهوم بنیاد است. اگر آزادی انسان ممکن باشد چگونه می‌توان گفت که نظام بنیاد که ناگزیر نظام آزادی است وجود دارد؟ اگر انسان همان هستنده‌ی آزادی باشد که بر اساس خواست خویش حرکت و عمل می‌کند، نظام بنیاد به چه معنایی خواهد بود؟ آیا جز این است که امکان آزادی، بنیاد مطلق را رد می‌کند؟ شلینگ می‌پرسد که آیا آن‌چه استوار بر بنیاد است می‌تواند آزاد باشد؟ این پرسش برای هایدگر هم مطرح است.

اهمیت دیگر برداشت شلینگ از بنیاد و آزادی این است که نابسندگی ایدئالیسم را روشن می‌کند. کانت و فیشته، فلسفه را به جایی رساندند که به قول شلینگ «نخستین مفهوم کامل و صوری آزادی زاده شد».[1] پس آزادی به معنای تعیین خویشتن مطرح شد، و نه هم‌چون سالاری خرد بر حس و شعور و عاطفه. اما شلینگ در فلسفه‌ی طبیعت خود این را هم پیش کشید که ایدئالیسم به شیوه‌ی کانت و فیشته نمی‌تواند کامل باشد. شلینگ در نظام ایدئالیسم استعلایی نشان داده بود که فلسفه برای آزادی از ناکاملی و کمبود ایدئالیسم باید «بنیادی راستین و واقع‌گرایانه» بیابد.

1. Schelling, *op. cit.*, p.97.

فلسفه نیازمند بنیادی زنده است. در رساله‌ی *پژوهش فلسفی درباره‌ی گوهر آزادی انسان* شلینگ هم بحث چنین پیش رفته است: «هرگاه ایدئالیسم، رئالیسم را هم‌چون اساس خود نیابد، چندان تهی و تجریدی خواهد شد که نظام‌های لایب‌نیتسی، و اسپینوزایی، یا هر نظام جزم‌گرایانه‌ی دیگری چنین خواهد شد. تمامی فلسفه‌های اروپایی از زمان دکارت تا امروز این کمبود مشترک را دارند که طبیعت از نظر آنان وجود ندارد. این‌ها به همین دلیل یک بنیاد زنده را کم دارند».[1] این کوشش برای بیرون رفتن از محدوده‌ی ایدئالیسمی جزمی راه را برای برون‌شد از گستره‌ی متافیزیکی می‌گشاید. شلینگ می‌تواند میان یک گوهر (Wesen) چنان که هست، با هستنده‌ای که فقط تا جایی وجود دارد که دارای گوهر باشد، تفاوت قائل شود. تفاوت میان بنیاد یا گوهر با وجود اساس فلسفه‌ی شلینگ است. بنیاد «غم‌غربت» است: «هرگاه ما بخواهیم از این هستی در قالب اصطلاح‌هایی که برای انسان بیشتر قابل فهم باشد بحث کنیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که غم‌غربتی است که امر جاودانی برای زایش خویش دارد. این غم‌غربت خود آن نیست اما به طور جاودانی با آن هم‌راه است».[2] این‌سان خواست زایش، امری که هنوز روی نداده است، توان‌مندی است. این‌جا بحث شلینگ به بحث هایدگر نزدیک است. توان‌مندی یعنی هنوز بنیاد نیافتگی. شلینگ هم از Ungrund یاد کرده، و نوشته که باید گوهری پیش از تمامی بنیاد و پیش از تمامی هستی، باشد. یعنی پیش از هر گونه دوگانگی. ما چگونه می‌توانیم این گوهر را جز گوهر اصیل (Urgrund) بخوانیم؟ حتی شاید بهتر باشد از ناگوهر یعنی Ungrund یاد کنیم».[3] از این Ungrund چه می‌شود گفت؟ پیش از دوگانگی است، پس با چیزی متفاوت یا متقابل نیست. نه هویت می‌یابد،

---

1. *ibid.*, p.103.
2. *ibid*, pp.106-107.
3. *ibid.*, p.153.

نه تعریف می‌شود، نه به بیان درمی‌آید، و نه می‌شود گفت که هست. نامتفاوتی مطلق است.

۶. تردید نسبت به دمکراسی

هایدگر در موارد زیادی با شک و تردید نسبت به کارآیی و درستی دمکراسی به عنوان بهترین رژیم سیاسی ممکن، سخن گفت. تا جایی که ما با تردید او روبروییم آن را از نظر فلسفی موجه می‌یابیم، یعنی به او حق می‌دهیم که ادعای گزاف در مورد یک رژیم، یا آیین، یا کنش، یا نظریه‌ی سیاسی را نپذیرد، و بکوشد تا پیش‌فرض‌های اصلی آن را بیازماید، و دقت کند که آیا آن ادعاها باطل‌اند، یا برحق. از یک فیلسوف جز این انتظاری نمی‌رود. می‌توان تا این‌جا از هایدگر دفاع کرد. اما باید گفت که ما در نوشته‌های هایدگر پیش از پایان جنگ جهانی دوم، و سقوط رژیم هیتلر، به جمله‌ها و عبارت‌هایی برمی‌خوریم که فقط خبر از نگاه شکاکانه‌ی یک فیلسوف نمی‌دهند، بل او با گونه‌ای یقین و اطمینان دمکراسی را رد کرده بود. برای این که از هایدگر فقط تصویر یک اندیش‌مند شکاک درمورد دمکراسی سیاسی مدرن را ترسیم نکرده باشم، توجه خواننده را به غیر از «خطابه‌ی ریاست»، به عبارتی که هایدگر در ۱۹۳۶ در درس‌های نیچه گفت (یعنی دو سال پس از آن‌چه به نظر خود او گسست از نازیسم بود)، جلب می‌کنم: «اروپا همواره خواهان آن است که به دمکراسی بچسبد. نمی‌خواهد ببیند که دمکراسی در حکم مرگ محتوم آن است. زیرا چنان که نیچه به خوبی دیده بود دمکراسی فقط یکی از شکل‌های نیهیلیسم یعنی بی‌ارزش شدن برترین ارزش‌ها است. تا آن‌جا و از راهی که برترین ارزش‌ها دیگر فقط ارزش باشند و نه نیروهای شکل‌دهنده» (م‌آ-۴۳:۱۹۳). عبارت بالا فقط بیانگر شک فلسفی نیست. ما این‌جا با نتایج اندیشه‌ای فلسفی که به صراحت ضد دمکراتیک است روبروییم. اما باید به خواننده یادآوری کنم که هرگاه ما بر پایه‌ی

واگویه‌هایی که به لحظه‌هایی از زندگی یک فیلسوف متعلق‌اند، کل فلسفه و اندیشه‌های آن متفکر را مورد داوری قرار دهیم و بر این اساس با حکمی قطعی و سخت او را محکوم کنیم، به احتمال زیاد دچار اشتباه خواهیم شد. حتی اگر از چشم‌انداز زندگی‌نامه‌ای و شخصی هم اطمینان می‌داشتیم که هایدگر در چند دهه‌ی آخر زندگی‌اش راست نمی‌گفت، و به فرض هم‌چون ویکتور فاریاس به این نتیجه‌ی یقینی می‌رسیدیم که او هم‌چنان در اعماق وجودش یک نازی معتقد باقی مانده بود (نکته‌ای که به گمان من قابل دفاع نیست)، باز همین که او حتی به ظاهر خود را در مقام یک شکاک و نه یک ارائه‌کننده‌ی نظر نهایی معرفی می‌کرد، بسنده بود تا نتایج شک‌آوری او را هم به بحث بگذاریم. به هرحال، دفاع از هایدگر به کنار، حتی برای اندیشیدن ژرف‌تر به نظریه‌ی دمکراسی مدرن، به سود ماست که انتقادها و تردیدهای فلسفی هایدگر و دیگران به این نظریه را جدی بگیریم، و بکوشیم تا به آن‌ها بیاندیشیم، و در صورت امکان پاسخ‌هایی را هم فراهم آوریم. چه سودی دارد که به جای اندیشیدن بیشتر به انتقادهایی که به نظریه‌ی مورد قبول ما ارائه می‌شوند، به یاری مدارک و شواهد اعلام کنیم که ناقد دروغ‌گوی فاشیستی بیش نبوده، و لازم نیست که به انتقادهایش ترتیب اثر بدهیم؟ این به سود کیست؟

برداشتی بنیادگرایانه از لیبرالیسم وجود دارد که دمکراسی لیبرالی و آزادی انسانی را به یک معنا می‌داند، و هرگونه پرسش‌گری از مبانی دمکراسی را نادرست می‌داند. با از یاد بردن بنیاد اندیشه‌ی انتقادی که مبنای اصلی هر گونه فهم مدرن از دمکراسی است، به هر کسی که به شکلی دمکراسی را مورد بررسی انتقادی قرار دهد، یا از ناسازه‌های آن بپرسد، برچسب دفاع از ارتجاع را می‌زند. با آفریدن موقعیتی که در آن هیچ نکته و پیش‌نهاده‌ای از نظریه‌ی لیبرالی دمکراسی را نمی‌توان زیر سئوال برد، خود موضعی محافظه‌کارانه اتخاذ می‌کند. ناقد چپ‌گرای دمکراسی لیبرالی در معرض برچسب «استالینیست»، و ناقد راست‌گرای

آن در معرض برچسب «فاشیست» قرار می‌گیرد. اندیشه‌ی پسامدرن به خود اجازه‌ی انتقاد به دمکراسی و کوشش در نمایان‌کردن ناسازه‌های آن را می‌دهد. در عین حال، بنا به تجربه‌های تاریخی می‌بینیم که متفکرانی چون فوکو، دریدا، لیوتار، دلوز و بسیاری دیگر، از جمله سرسخت‌ترین مدافعان حقوق دمکراتیک، و خواهان گسترش آزادی‌ها در زندگی هرروزه بوده‌اند. آن‌ها نشان داده‌اند که می‌توان از راهی غیر از راه لیبرال‌ها مدافع حقوق دمکراتیک و آزادی‌ها بود. می‌شود دمکراسی را هم‌چون مساله‌ای نظری، فلسفی، عملی مورد دقت سنجش‌گرانه قرار داد، اما در عین حال آن را هم‌چون بهترین بدیل موجود (جدا از همه‌ی کاستی‌هایش) پیش کشید، و از آن دفاع کرد.

هایدگر زمانی که در مقام یک فیلسوف، از بنیاد دمکراسی می‌پرسید، و نسبت به درستی مبنای نظری آن یا کارآیی عملی آن شک می‌کرد، به مخاطره‌ای فلسفی تن می‌داد. او می‌گفت که از نظرش امروز پرسش تعیین‌کننده این است که چگونه نظام سیاسی‌ای می‌تواند با دوران تکنولوژیک هم‌خوان باشد. می‌گفت که خودش پاسخی به این پرسش نیافته، و قانع نشده که آن نظام دمکراسی باشد (آس:۲۵۷). دست‌کم در این مقام، او به عنوان یک شکاک حرف می‌زد، و حکم قطعی نمی‌داد. می‌گفت که هنوز به نتیجه نرسیده، قانع نشده، و پاسخی نیافته است. چگونه می‌توان این گفته را مخالفت کامل با دمکراسی خواند؟ می‌توان به گذشته‌ی سیاسی یا سکوت او، اشاره کرد، و بحث را تمام شده انگاشت. اما این چنین، کار تمام نمی‌شود، و مساله هم‌چنان باقی می‌ماند. اندیش‌مندی می‌پرسد و می‌داند که پرسش راه‌گشای راه‌های تازه می‌تواند باشد. او هراس خود را از خرد ابزاری و محاسبه‌گر پنهان نمی‌کند، به ویژه زمانی که این خرد هم‌چون بنیاد خردباوری جلوه‌گر می‌شود. او به مخاطره‌ی جدی اقامت گزیدن در جهان می‌اندیشد. از این‌جا می‌پرسد که آیا دمکراسی سیاسی همان آزادی انسانی است؟ آیا

می‌توان در آزادی زیست، یا ما همواره به سوی افق آزادی پیش می‌رویم؟

کلود لفور که همواره مدافع دمکراسی بود، یک بار نوشت: «دمکراسی با این نکته، نهادی و برقرار می‌شود که سازندگان ایقان مدام بی‌اعتبار می‌شوند. دمکراسی بیان تاریخی‌ای است که در آن مردم یک عدم یقین بنیادین را تجربه می‌کنند و آن را پایه‌ی قدرت، قانون و دانش، و نیز پایه‌ی رابطه‌ی میان خویشتن و دیگری (در هر میزانی که جدایی میان آنان که قدرت را در دست دارند و کسانی که تابع قدرت هستند، می‌تواند هم‌چون نتیجه‌ی باور به گوهر چیزها یا اصلی فراطبیعی، بیان شود) قرار می‌دهند».[1] به نظر لفور دمکراسی به انجام کاری موفق شده که پیش از آن هیچ رژیم سیاسی دیگری نتوانسته بود انجام دهد، یعنی خود را از خیال‌پردازی درمورد وجود یک جامعه‌ی ارگانیک خلاص کرده، و افسانه‌ی وجود فردی اجتماعی را کنار گذاشته، و این چنین، راهی برای زندگی بهتر در جامعه‌ای که با شکاف‌های طبقاتی و اجتماعی و امکان‌های راستین زندگی و پیشرفت فردی تقسیم شده، یافته است.[2] اگر دمکراسی را پیروزی عدم تعیّن بدانیم، و بپذیریم که به معنای کنار گذاشتن فرض جامعه‌ای ارگانیک است، آن‌گاه به نظر می‌رسد که حق طرح انتقادها، یا بهتر بگویم پرسش‌های هایدگر (تا جایی که او در مقام یک شکاک ظاهر می‌شود) منطقی و موجه است. با شیوه‌ی دقت هایدگر به مساله‌ی دمکراسی (تا جایی که شیوه‌ای شکاکانه باقی بماند) این نکته مطرح می‌شود که راه‌حل غایی‌ای برای تمامی مسائل انسانی یافتنی نیست. این شیوه بارها به بنیاد عدم یقین دمکراسی نزدیک‌تر است تا شیوه‌های لیبرال‌های بنیادگرایی که فقط یک مسیر در راه سپردن به سوی

---

1. G. Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, University of Minnesota Press, 1988, p.19.

2. *ibid*, pp.55,176.

دمکراسی می‌شناسند، و آن هم مسیری است که خودشان در آن گام برمی‌دارند. کسی که بنیاد را فقط پرسش‌گری مداوم می‌داند به آزادی نزدیک‌تر از کسی است که ایمان یافته که فقط پاسخ او درست است. بزرگ‌ترین ایراد به هایدگر این است که او نیز جایی از شک دست برداشته و اطمینان یافته بود راهی که بر حل دشواری‌های جامعه یافته (یعنی نازیسم)، راه حل نهایی و قطعی است.

۷. آزادی و سلطه

هانا آرنت در رساله‌ی «آزادی چیست؟» مفهوم آزادی را چنان که در فلسفه‌ی سیاسی غرب مطرح شده، مبهم دانست، و دلیل آن را گستره‌ی عملی‌ای دانست که این مفهوم در آن پرورده شده است.[۱] در این گستره آزادی همان خواست و اراده (به معنای خواست فرد) دانسته شده، و در واقع، خواست آزادی همان خواست سلطه معرفی شده است. آرنت نوشته که نباید آزادی را به قدرت و خواستِ نظارت مرتبط کنیم. آزادی باید از انگیزه‌های انسانی، و نیز از اهداف منظورشده در آن‌ها، یعنی تاثیرهای قابل پیش‌بینی، رها باشد.[۲] متافیزیک غربی امکان و خواستِ به چنگ آوردن آن‌چه را که یک فرد طلب می‌کند، آزادی او می‌خواند. مشکل این‌جاست که این «آزادی او» یا آزادی فردی را با آزادی به معنایی کلی یکی می‌داند. آزادی اما نه فردی، بل همگانی است. آغازگاه خواستِ جمع هم نمی‌تواند باشد، بل امکان تحقق خواست‌های جمعی است. در فضای باز زندگی همگانی جایی که منافع فرد همان منافع همگان باشد، آزادی مطرح و دست‌آمده است. آرنت آرمان جامعه‌ای آزاد را polis

---

1. H. Arendt, "What Is Freedom?", in: *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, London, 1968, pp.143-173.

2. *ibid*, p.151.

یونانی می‌داند. آن‌جا «آزادی آشکار شدن توانایی فرد است برای این که کسی تازه شود، و تنها به اهداف فردی و نظارت و دستیابی به غایت‌های فردی نیندیشد».[1] در مقابل، نگرش سنتی فلسفی، آزادی را فردی می‌داند. آزادی با حاکمیت یکی انگاشته می‌شود، یعنی با این نکته که فرد «حاکم بر کنش‌های خویش باشد». اما حاکمیت تمامی افراد در یک لحظه دست‌آمدنی و حتی قابل تصور نیست. آرزوی حاکمیت فقط می‌تواند پیروی از اراده‌ی همگانی باشد. از نظر آرنت گستره‌ی همگانی، قلمرو آزادی است، و محدوده‌ی شخصی و خصوصی قلمرو ضرورت است. آزادی آزاد شدن زندگی است از ظلمت زندگی خصوصی. آزادی تام یعنی آزادی از خواست حاکمیت به هر شکل که بیان شود، زیرا این خواست سلطه است. این برداشت‌های آرنت یادآور نظر هایدگر در مورد آزادی و وارستگی است.

نظر آرنت، اما تفاوت مهمی با دیدگاه هایدگری دارد. برای آرنت آزادی امری است ملموس‌تر، و دست‌آمدنی‌تر. او حتی نمونه‌ای تاریخی هم در دست دارد. او شیوه‌ای همگانی، یعنی زندگی در polis را پیشنهاد می‌کند. هایدگر (به جز دورانی که در خدمت نازی‌ها بود) به چنین پیشنهادهایی اعتقاد نداشت. او نیز چون آرنت باور داشت که «آزادی در دست هر دارنده‌ی مختار و حاکمی پژمرده خواهد شد»، اما آزادی از این وضعیت را در یک راه حل سیاسی و اجتماعی، یعنی بازگشت به polis جستجو نمی‌کرد. آرنت طبیعت قهرمانی زندگی سیاسی را می‌پذیرفت، و «تمرین آزادی» را در این گستره مطرح می‌کرد، و می‌ستود. هدف او کنش همگانی بود و قهرمانی را در این گستره یعنی در گستره‌ی همگانی می‌شناخت. آرنت گشایش به هستی را مطرح نکرد، و چنین می‌نماید که نتایجی از بحث هایدگر را بدون توجه به بنیاد آن‌ها، یعنی مهم‌ترین پایه‌ها

---

1. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p.235.

و پیش‌نهاده‌های آن‌ها، پیش کشید. هایدگر مساله‌ی مهمی را مطرح کرده که نزد آرنت غایب است. آزادی جایی آشکار خواهد شد که افراد انسان خود را به روی هستی بگشایند، و به جهان امکان بدهند که باشد. هرگاه کنش و کلام نیز به آشکارگی هستی خدمت کنند، و از «با هستن» خبر دهند، بحث از آزادی آغاز خواهد شد. آزادی فقط آزادی از حاکمیت نیست، بل آزادی از هرگونه بهره‌وری است. به همین دلیل هایدگر نه فقط به آرمان یونان باستان (دمکراسی هم‌چون هم‌خوانی تام منافع فرد با منافع همگان) به عنوان معنای کامل آزادی باور نداشت، بل پرسشی را پیش می‌کشید که هم بسیار مهم است و هم بسیار بد تاویل شده است. او می‌پرسید که آیا آشکارگی سیاسی جهانِ مشترک با دیگران لزوماً شکل و گوهر دمکراتیک دارد؟

نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی هایدگر به شکل‌های حکومتی این است که موقعیت کنونی (فراتر از شکل‌های حکومتی) امکان اندیشیدن را از افراد سلب کرده است. هم‌چنین، اصول قطعی سیاسی امروز، یعنی اصولی که بی‌بروبرگرد درست و مصون از هر پرسش‌گری فرض شده‌اند، امکان نمی‌دهند که فلسفه یا اندیشیدن دیگر گستره‌ای مقبول و موثر باشد. در موقعیت کنونی دیگر جایی برای بدیل‌های تجربه‌ناشده وجود ندارد. ناممکن بودن تجربه به هررو خطرناک است. در جریان دادرسی آیشمان در اورشلیم بر هانا آرنت معلوم شد که شرّ در جهان مدرن، و بزرگترین خطر زندگی سیاسی مدرن، همان است که هایدگر آن را gedankenlos یعنی بی‌فکری می‌خواند. هرچند در کتاب ***آیشمان در اورشلیم: گزارشی درباره‌ی ابتذال شرّ*** حتی یک بار هم نام هایدگر نیامده، اما حضور اندیشه‌های او به موقعیت مدرن، و موقعیت بی‌فکری در این دوران به خوبی احساس می‌شود.[1] تاکید بر همبستگی فقدان آزادی با بی‌فکری

---

1. H. Arendt, *Eichemann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, London,

استوار بر این پیش‌فرض نیست که اندیشه می‌تواند جهان را دگرگون کند. فقط اعلام می‌کند که راه بر اندیشه (با هر نتایجی که داشته باشد) بسته شده است، و درنتیجه آزادی به دست نیامده است. آشکارا، هایدگر در سال ۱۹۳۳ با فرض توانایی اندیشه در دگرگونی جهان، بحث سیاسی خود را آغاز کرده بود. به نظر او اندیش‌مندان وظیفه داشتند که در موقعیت بحرانی دخالت کنند، و با اندیشه‌های خویش آن را دگرگون کنند. به گمان او رسالت دانشگاه و فلسفه چنین دخالتی بود. چنان حکمی با مبانی کار فکری خود هایدگر (چنان که تا آن زمان مطرح شده بودند) و استوار به ضرورت توجه به فعالیت‌های انسانی بودند، خوانا نبود. اما دفاع از آزادیِ اندیشه فقط به این دلیل صورت نمی‌گیرد که برای اندیشه رسالت «مسیانیک» و نجات‌دهندگی نهایی قائل باشیم.

اکنون بد نیست که به بحث هانا آرنت درمورد آزادی در یونان بیشتر دقت کنیم. می‌دانیم که یونان همواره هم‌چون الگویی برای دمکراسی مستقیم از نظر آرنت اهمیت داشت. پرسیدنی است که آیا به راستی این الگو کامل بود؟ مقصودم از این پرسش، تکرار ایرادهای مشهور به دمکراسی آتن نیست که برای زنان، بردگان، و خارجیان در اظهارنظر و رای دادن در مسائل اجتماعی و سیاسی حق قائل نبود. روشن است که تکرار چنان شکل دمکراسی خواستنی و قابل دفاع نیست. هرچند می‌توان حقوق مردان آزاد را در آن دمکراسی، نمونه‌ای دانست برای همه‌ی مردان و زنان و خارجیان در یک دمکراسی امروزی. مقصود من از طرح پرسش کمال یا نقصان آن دمکراسی توجه به امر دیگری است. آیا در آن شیوه‌ی زندگی سیاسی و اجتماعی فرد مطرح بود یا نه؟ آیا آزادی در آتن و polis بیان‌گر آزادی فردی بود، یا فقط به منافع جمعی بازمی‌گشت؟ یک پژوهش‌گر فرهنگ یونان باستان، سیمون هورنبلاور

→ 1994.

نوشته: «خطای بزرگی خواهد بود که در مورد «آزادی» (eleutheria) از نظر یونانیان احساساتی شویم. توکیدیدس (سوم، ۶،۴۵) قول سخنگویی را با تایید تکرار کرده که «آزادی حکومت بر دیگران است» و عبارت‌هایی همانند در آثار نویسندگان یونانی از هرودوتوس (اوّل، ۲۱۰) تا پولیبیوس (پنجم، ۱۰۶) یافتنی است. در دوران مدرن سر آیزایا برلین میان «دو نوع آزادی» یعنی آزادی از چیزی و آزادی در انجام دادن کاری، تفاوت قائل شد. یونانیان نوع دوم را ارزش‌مند می‌دانستند، که دربردارنده‌ی آزادی فشار وارد کردن بر دیگران و سلطه نیز بود».[۱]

از نظر یونانیان آزادی فقط از چشم‌انداز منافع کل شهروندانِ polis، و هم‌چون سلطه بر دیگران معنا داشت. در بینش مدرن، آزادی به این دلیل با سلطه پیوند خورده که ریشه‌ی این پیوند درمبانی یونانی‌یافتنی است. آزادی پیش از هرچیز (به‌گونه‌ای ناسازگون) ممنوع کردن کارهایی برای دیگران به نفع جامعه بود. برای ایفی‌ژنی آزادی حتی قربانی شدن بود. او کلی‌منسترا را دلداری می‌داد که به مرگ و قربانی شدن راضی است چرا که در نتیجه‌ی این قربانی شدن او پیروزی به دست خواهد آمد، و پیروزی برای او مهم‌تر از هرچیز و در حکم کودکان، ازدواج، خوشبختی خواهد بود: «یونانیان زاده شده‌اند تا بر بربرها فرمان برانند. بربرها بنا بر طبیعت خویش برده‌اند و ما یونانیان آزادی را در خون خویش داریم».[۲] در غرب آزادی همواره امکان سالاری بوده است. استیلای مرد بر زن، برده، کودک، خارجی یعنی آزادیِ آزادمرد. استیلای بر خویشتن یعنی آزادی عارفانه‌ی انسان.

---

1. S. Hornblower, *The Greek World, 479-323 B.C.*, London, 1983, p.69.

2. Euripides, *Iphigenia at Aulis*, in: *Ten Plays by Euripides*, trans. M. Hadas and J. McLean, New York, 1960, p.348.

نکته‌ی اخیر و بحث بالا نقل شده از:

L. P. Thiele, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern politics*, Princeton University Press, 1995, p.90.

۸. آزادی و پرسش‌گری

مالینوفسکی مردم‌شناسی که زمانی شهرت داشت، و اکنون دیگر چندان شهرتی ندارد، نوشته بود: «آزادی راستین همواره افزایش در نظارت، کارآیی، و قدرت سلطه بر ارگانیسم خویشتن و محیط، ساخته‌ها، و داده‌هاست».[1] برداشت هایدگر از آزادی درست ضد این تعریف مالینوفسکی است. اگر هم‌زبان با هایدگر بپذیریم که «بالاترین مقام گوهر انسانی تیمارداشت ناپوشیدگی است، و هم‌پای آن از همان آغاز، آشکارگی همه‌ی چیزهاست» (پت:۳۲)، آن‌گاه با مسائل جدیدی روبرو خواهیم شد که در برداشت کوته‌نظرانه‌ی مدرن نمی‌گنجد. آزادی انسانی آزادی پرسش‌گری است، و نه آزادی نظارت. پرسش در مورد هستی «فهم خویشتن در آزادی واقعی و فعلیت‌یافته است» (مپ:۲۷۶). از این‌رو «آزاد بودن کسی یعنی فهم آن کس از توانایی‌اش در هستن» (مم:۲۱۴)، و توانایی هستن، یعنی هستن با دیگران در جهان. آزادی فقط در آن اندیشه‌ها، واژه‌ها، و کارهایی بیان می‌شود که «گشوده به راز» (offenheitfür das Geheimnis) باشند. و این گشایش با پرسش ما از هستی هم‌راه است. آزادی نیازمند گشایش به هستی هستندگان بسیار است (ش:۸۵). آزادی رویکردی خاص به چیزها و جهان است: رها کردن چیزها به حال خودشان. آزادی به اصطلاح مایستر اکهارت Glassenheit یعنی «وارستگی» است.

از نظر هایدگر آزادی به یاری شکیبایی دانسته می‌شود. در *وارستگی* هایدگر در میان دو گونه چشم‌انتظاری تفاوت قائل شد. یکی را شکیبایی نامید، و دومی را صبری مرتبط به بازنمایی چیزها. در نخستین آن‌چه انتظارش را می‌کشیم به حال خود رها می‌کنیم، و در دومی زمینه‌های

---

1. Thiele, *op. cit.*, p.80n35.

پیدایی آن را تغییر می‌دهیم (گ‌ا:۶۸). انتظار ما برای مرگ نخستین مورد است، زیرا نمی‌دانیم که مرگ چیست. حتی این انتظاری برای پایان نیست، زیرا اطمینان نداریم که مرگ پایان باشد. مرگ پایان افق دازاین و نمایان‌گر تناهی اوست. پذیرش تناهی انسان شکیبایی و آزادی است. انتظار مرگ با اندیشه‌ی انسان به هستی‌اش گره خورده است. به همین دلیل فلسفه از زمان یونانیان آموختن این نکته دانسته شده که چگونه می‌توان مُرد. انسان آزادی‌اش را در شکیبایی برای گشایش هستی می‌آزماید. این انتظار برای کسی یا چیزی، برای نوعی بازنمایی نیست. این شکیبایی چندان امید به پاسخ فوری‌ای که خواست دانایی‌مان را برآورده کند، نیست. ما به گونه‌ای شکیبا انتظار می‌کشیم چون زندگی‌مان پذیرش رسالت پرسش‌گری است. انسان شکیبا و چشم‌انتظار هستی از نظر هایدگر «شبان هستی» یعنی مراقب و تیماردار آن است. انسان منتظر حقیقت هستی است، و نه برای برآوردن نیازهایی یا صرف اشتیاق به دانایی (پ‌ت:۴۲-۴۱). انسان با خلاص شدن از خواستِ نظارت و راهبرد چیزها، آزادی از مفاهیم و کنش‌های راهبردی را تجربه می‌کند. در این صورت، هدیه‌ی هستی نه هم‌چون پاسخ نهایی خواهد رسید. اندیشه بیشتر به ستایش و تعمق (شکیبایی) نزدیک می‌شود. شکیبایی و ستایش‌گری هم‌چون اندیشه، با نتیجه روشن نمی‌شوند، زیرا به خاطر نتیجه وجود ندارند. انسان یکی از امکان‌های آزادی است. هایدگر نوشته: «گوهر انسان بنیاد در آزادی دارد. اما آزادی خود امری است که با هستی در کل تعیین شده است که تمامی انسان‌ها را تعالی می‌دهد. انسان فقط تا آن‌جا انسان است که در این تعیّن هستی شرکت داشته باشد، و تا آن‌جا انسان است که این شرکت را در آزادی به دست آورد» (ش:۹). آزادی ارمغانی است تا از هستندگان، خودمان، و اشتیاق به مالکیت همه چیز و سالاری در اندیشه، کنش و کلام فراتر برویم. تنها در آزادی است که مراقب، تیماردار، و شبان هستی خواهیم بود. در مقاله‌ی «ساختن باشیدن

اندیشیدن» می‌خوانیم: «واژه‌ی آلمانی آرامش یعنی fried به معنای آزاد است (das fereie) واژه‌ی fry به معنای از آسیب و خطر مصون ماندن، از چیزی در امان بودن، محفوظ بودن. و آزاد ساختن در واقع یعنی آسیب نزدن. معنای آسیب نزدن فقط این نیست که به آن کس که «در امانش می‌داریم» آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندن راستین امری است مثبت، و زمانی روی می‌دهد که ما چیزی را از پیش به حال خود رها کنیم، زمانی که آن را به هستی گوهریش بازگردانیم، زمانی که آن را در آرامش مطلق رها کنیم. باشیدن یا در آرامش بودن، به معنای آرامش داشتن در آزادی و مصونیّت است، در فضای آزادی که هرچیز را در گوهرش حفظ می‌کند». (ش‌ز:۱۴۹).[۱]

۹. آزادی و آشکارگی

گفت‌وگویی میان هایدگر و چند دانش‌جوی روان‌شناسی به خوبی نمایانگر دیدگاه او در مورد آزادی است. دوست هایدگر دکتر مدارد بُس که سال‌ها پزشک او نیز بود، و با او سالیانه سمیناری را هم‌راه با جمعی از دانش‌جویان روان‌شناسی در زولیکُن سوییس پیش می‌برد، با دقت متن گفت‌وگوی هایدگر را با دانش‌جویان، در یکی از نخستین جلسه‌ها نقل کرده است. بُس نوشته که در این نخستین جلسه‌ها، هنوز دانش‌جویان که چندان آشنایی‌ای با فلسفه به طور کلی، و با اندیشه‌های هایدگر به طور خاص نداشتند، به هایدگر به مثابه‌ی موجودی عجیب و غریب و «هم‌چون یک مریخی» می‌نگریستند. هایدگر هم با شکیبایی می‌کوشید تا کاری کند که آن‌ها عادت‌های فکری خود را «زیرسئوال ببرند». متن گفت‌وگو را می‌خوانیم:

---

۱. م. هایدگر، «ساختن باشیدن اندیشیدن»، در: نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینه‌ی جستارها، ترجمه‌ی ب. احمدی، م. مهاجر، م. نبوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹، صص ۶۷–۶۶.

«هایدگر: «ارتباط آقای دکتر ر. با میزی که در برابر اوست چگونه است؟». فرد نخست: «او پشت میز نشسته و به آن نگاه می‌کند». هایدگر: «به این ترتیب، ماهیت دازاین دکتر ر. خود را آشکار می‌کند. اما به چه عنوان؟». (پنج دقیقه سکوت). هایدگر: «من ساکت ماندم چون بی‌معنا بود که بخواهم درباره‌ی هستن دکتر ر. به شما درس بدهم. همه چیز وابسته است به آموخته‌های شما که مساله را خودتان دریابید، و به این‌که شما با شکیبایی به مساله توجه کنید. با شکیبایی است که مساله‌ی اصلی خود را در تمامیّت معنایی خود بر شما آشکار خواهد کرد». فرد دوم: «دکتر ر. با میز فاصله‌ای مکانی دارد». هایدگر: «خوب. اما مکان چیست؟». فرد سوم: « فاصله‌ی میان دکتر ر. و میز». هایدگر:« فاصله چیست؟». فرد چهارم: «یک تعریف از مکان». هایدگر: «پس مکان به معنای خود مکان چیست؟». (دقایق طولانی سکوت). فرد پنجم: «ما هرگز چنین پرسش‌هایی نشنیده بودیم. نمی‌دانیم شما به دنبال چه چیزی می‌گردید، چه می‌خواهید بشنوید، و چه می‌خواهید بگویید». هایدگر: «مساله‌ی من فقط این است که شما چشم‌هایتان را باز کنید، و به سرعت نابینا نشوید، و نگاه خود را با فرض‌های تصنعی تبیین‌های نظری ویران نکنید. با توجه به این نکته، حالا بگویید که فاصله‌ی مکانی چیست...» (هفت دقیقه سکوت). هایدگر: «آیا چنین نیست که فاصله یا فضای میان دکتر ر. و میز چندان رخنه‌پذیر هست که میز بتواند به چشم دکتر ر. بیاید؟ پس این مکان، از رخنه‌پذیری تشکیل شده است، از گشایش، و از آزادی. آیا نمی‌شود گفت که گشایش و آزادی (یعنی آن‌چه روشن و شفاف است) خود مکانی و فضایی است؟». فرد نخست: «حالا دیگر من واقعاً هیچ چیز نمی‌فهمم». (پنج دقیقه سکوت). هایدگر: «شاید بصیرت نهفته در زبان آلمانی بتواند به شما کمک کند. شما نه فقط اسم Raum [=مکان، فضا] را می‌شناسید، بل با فعل räumen هم به خوبی آشنایید. این فعل یعنی آزادسازی، گشایش. ببینید. یک جنگل آشکار و گشوده می‌شود. یعنی

مکانی است که زمین از به‌هم‌پیوستگی درخت‌ها آزاد می‌شود. از آن‌ها Geräumt [=بری، آزاد، روشن، پاک] می‌شود. پس مکان‌بودگی ریشه در ماهیت آزادی‌اش، و در آشکارگی و گشایش دارد و نه برعکس».[1]

۱۰. وارستگی

اگوستین قدیس می‌گفت که یک آزادی بزرگ این است که ما در معرض گناه قرار بگیریم، و توانایی آن را داشته باشیم که مرتکب گناه نشویم، اما آزادی بزرگ‌تری هم وجود دارد، این‌که ما در اصل ناتوان از ارتکاب گناه باشیم. در برابر این فکر که به گونه‌ای نامتعارف آزادی را گونه‌ای ناتوانی معرفی می‌کند، هایدگر چنین می‌گفت که آزادی آن است که من نخواهم که چیزی بخواهم، نه این‌که در اصل نتوانم که چیزی بخواهم، یا بخواهم و با خود مبارزه کنم، و اراده کنم که نخواهم. باید بتوانیم از نگرش اراده‌گرا و سلطه‌طلب دور شویم، تا هستندگان چنان که هستند باشند، و بمانند. آزادی به این معنا، انتظار برای آشکارگی چیزهاست. این به معنای بی‌تفاوتی نسبت به چیزها نیست. بل امکان دادن به چیزهاست تا باشند، و این نوعی شرکت در هستن آن‌هاست (ر:۱۴۴). چنان که در واگویه از «ساختن باشیدن اندیشیدن» دیدیم آزادی یعنی آسیب نرساندن به چیزها، رها کردن چیزها به حال خود، رها کردن چیزها «در آرامش مطلق». در آرامش به سر بردن و در جهان اقامت کردن، زیستن در فضای آزادی است، که هرچیز را در گوهرش حفظ می‌کند. آزاد بودن یعنی امکان دادن به هستن. آزادی ما را به پرسش‌گری مداوم در زندگی می‌کشاند.

---

1. M. Boss. "Martin Heidegger's Zollikon Seminars", trans. B. Kenny, in: K. Hoeller, *Heidegger and Psychology*, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Seattle, 1988, pp.10-11.

مفهوم وارستگی یا Gelassenheit مهم‌ترین مفهومِ روشن‌گر دقیق معنای آزادی در اندیشه‌ی هایدگر است. این واژه در آلمانی کهن از جمله به معناهای «آرامش»، «متانت»، «رها کردن چیزها به حال خودشان»، «آزادگی» و «وارستگی» بود. هنوز هم این معناها را دارد. Gelassenheit برای مایستر اکهارت معنایی بسیار ساده داشت: اجازه دادن به این که چیزی چنان که هست باقی بماند. انگار گلی خودرو در پای دیواری، یا عنکبوتی در گوشه‌ی پرده، که کسی کاری به کار آن‌ها نداشته باشد. برای نخستین مسیحیان (که به یاد داریم که نوشته‌هایشان چقدر از نظر هایدگر جوان مهم بودند) آرامش امری درونی تلقی می‌شد. آنان ترکیبی از زندگی منظم جمعی را با زندگی فردی و درونی، جستجو می‌کردند. زندگی‌ای که با پیروزی ایمان و آیین هم‌راه باشد. نکته را آشکارا می‌توان در نامه‌های پل قدیس یافت. در آن‌ها آزادی بیشتر امری درونی محسوب می‌شد، که مومن با رها کردن جهان آن را به دست خواهد آورد. برداشت هایدگر از Glassanheit از جنبه‌هایی به این معنا نزدیک است، اما نباید چنین پنداشت که به دقت همان مفهوم مسیحی و عارفانه است، به این دلیل ساده که هایدگر عنصر ایمان را حذف کرده است. برای هایدگر Glassenheit معنایی پیچیده‌تر دارد. سبب می‌شود که ما فراتر از اندیشه‌ی استوار به بازنمایی برویم.[۱]

هایدگر مفهوم وارستگی، یعنی به حال خود رها کردن چیزی را در آثار پیش از دگرگونی نیز به کار برده بود. در *هستی و زمان* جایی که از طرح

---

۱. در ترجمه‌های انگلیسی آثار هایدگر مترجمان بیشتر در مقابل Glassenheit از واژه‌ی Releasment سود برده‌اند. این واژه به معناهای «آزادی»، «خلاصی»، «آسودگی»، «نجات» به کار می‌رود، و معنای مورد نظر هایدگر را به طور کامل منتقل نمی‌کند. در ترجمه‌های فرانسوی آثار هایدگر در برابر Glassenheit از واژه‌ی Sérénité سود جسته‌اند، که این هم به خوبی معناهای مورد نظر هایدگر را منتقل نمی‌کند، و بیشتر معناهای «آرامش» و «آسودگی» می‌دهد.

(Entwurf) یاد شده، هایدگر تاکید کرد که این «رها کردن امکان به عنوان امکان» است (ه‌ز:۱۸۵). هم‌چنین گشایش و آشکارگی هم موقعیت‌هایی دانسته شدند، که ما در حالت و یا در روحیه خود در آن‌ها قرار می‌گیریم، و هیچ اجباری حالت ما را عوض نمی‌کند (ه‌ز:۱۷۵). دیوید فارل کرل یادآور شده: «رها کردن چیزها به حال خود یا Glassenheit در تحلیل هایدگر از نگرانی دازاین در *هستی و زمان* مطرح شده بود، و نیز دلهره‌ی مرگ هم عنصری از آن را هم‌راه دارد»[1] راست است که هایدگر به شکل‌هایی از وارستگی در نوشته‌های پیش از دگرگونی اشاره داشت، اما این مفهوم با کامل شدن اندیشه‌ی هایدگر در مورد مفاهیم حقیقت و متافیزیک پس از دگرگونی شکل دقیق‌تری یافت، و این نکته که برای فهم هستی باید بتوانیم هستندگان را به حال خودشان و در هستی‌شان «رها کنیم» در نوشته‌های دوران دگرگونی بهتر بیان شده است. برای مثال در ***درباره‌ی گوهر حقیقت*** هایدگر از این رها کردن با عنوان lassen sein یاد کرده است (ر:۱۴۴). رها کردن همان گشایش یعنی offene یا گشایش به روی هستی است. آزادی نیز همین رها کردن است. اندیشه با این رها کردن، گشایش و آزادی، به هستی نزدیک می‌شود. اندیشه خود هدیه‌ای است، و لحظه‌ای از گشایش. گوهر اندیشه همین بخشش و هدیه‌آوری است. آن‌چه هایدگر چند بار با عنوان darbieten با آن سروکار یافت (ر:۲۴۰-۲۳۹). اندیشه یک کنش است، اما کنشی که از هر فعالیتی فراتر می‌رود (ر:۲۷۴). این کنش، به حال خود رها کردن است. باید بتوان هستنده را به هستی واگذاشت (گ‌ا:۸۱، پ-۳:۲۱۳).

واژه‌ی lassen به معنای «رها کردن» (یا لفظ عامیانه‌ی «وا دادن» هم‌چون این توصیه که: «وا بده، هر چه شد، شد»)، و «اجازه‌دادن» است.

---

1. D. Farrell Krell, *Intimations of Morality, Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pensylvania University Press, 1986, p.155.

به معنایی خاص «گذاشتن» است، بنا به این نمونه که ما در فارسی می‌گوییم: «بگذار حرفم را بزنم». هنگامی که می‌گوییم که امکان می‌دهیم یا اجازه می‌دهیم که چیزی چنان که هست دیده شود، با این فعل سروکار داریم. همین مورد در *هستی و زمان* آمده است: etwas als etwas sehen lassen (ه‌ز:۵۷-۵۶). این واژه برای هایدگر بسیار مهم است. ما هستندگان را رها می‌کنیم، یعنی به آن‌ها اجازه می‌دهیم تا هرطور که باید، باشند. می‌گذاریم تا آن‌ها چنان که هستند، باشند. همان‌طور که هستند با آن‌ها روبرو می‌شویم (begegen lassen) (ه‌ز:۱۰۲،۱۱۶). امکان دادن به این رویارویی را هایدگر bewendenlassen خواند. من با چیزهای «آماده در دست» رویارو می‌شوم. به عبارتی نه چندان رسا با آن‌ها درگیر می‌شوم. فراموش می‌کنم که این یک چکش با چنین و چنان مشخصه‌هایی است. ابزاری است که برای من در جریان کار تشّخص ندارد. در این حالت من به آن امکان می‌دهم تا همان‌طور که بوده، و اکنون هست، باشد. در آشکارگی هستن خود قرار گیرد (ه‌ز:۳۵۴). از این‌جا ما به معنایی کلی‌تر می‌رسیم: sein-lassen، یعنی امکان دادن به هستن. این در مورد تمامی هستندگان صادق است. همه چیز هستند. ما می‌توانیم نسبت به چیزها بی‌طرف باشیم. در جریان پیاده‌روی در جنگل، بوته‌ها و شاخه‌های درخت که از کنارشان می‌گذریم، برای خودشان هستند، و ما به آن‌ها کاری نداریم. حتی می‌توانیم متوجه حضور برخی از آن‌ها بشویم، اما خودمان در این توجه دخالتی عمدی نداشته باشیم (م‌ب:۲۵۳). اگر دخالتی علمی بکنیم، یعنی به شاخه‌ی درختی دقت کنیم که جنس درخت را بشناسیم، آن را هم‌چون موضوع پژوهش خود قرار داده‌ایم. آن را تبدیل به امری «حاضر در دست» می‌کنیم. این‌سان از آن بی‌طرفی (یا از حالت بی‌تاثیری یا از حالت ابزاری) خارج‌اش می‌کنیم. چیزی را مورد پژوهش و وارسی، یا مورد دقت علمی قرار دادن، خود گونه‌ای درگیری با هستی هستنده است، اما در محدوده‌ی متافیزیک باقی می‌ماند.

در مورد این مطالعه و دقت علمی، که بیشتر یگانه شکل تامل انگاشته می‌شود، باید گفت که ما پیش از هر چیز فضایی را گشوده‌ایم، که در آن هستنده هم‌چون چیزی مورد تامل مطرح است. اما امکان هم دارد که فضایی را بگشاییم که در آن هستندگان همان که هستند، باشند، و عنوان دومی به آن‌ها تعلق نگیرد. این بی‌توجهی نیست بل شکلی از توجه است. شکل رایج‌تر توجه است که فیلسوفان به طور معمول یا به آن دقت نکرده‌اند، و یا از آن هم‌چون لحظات بی‌خبری، یا نادانی نام برده‌اند. در حالی که این شکل درست و آزادانه‌ای است که در هستن خودمان در این سیاره برگزیده‌ایم. آزادی است که به ما توانایی آن را می‌بخشد که فضای ناپوشیدگی هستندگان را بپذیریم. در این حالت ما آزادی خودمان را نیز می‌آزماییم. رابطه‌ای درست با چیزها می‌یابیم. دیگر با خودمان قرار نمی‌گذاریم تا آن‌ها را درست کنیم، به راه بیاوریم، شکل بدهیم، یا دگرگون کنیم (ر:۱۲۶). نکته در متنی از آغاز دوران دگرگونی یعنی ***درباره‌ی گوهر بنیاد*** آمده و تا پایان زندگی هایدگر در اندیشه‌های او تکرار شده است. این‌جا شکل کامل Gelassen یعنی «هست بودنِ رها کردن» مطرح می‌شود. توجه و تیمار است بدون دخالت عینی.

۱۱. وارستگی و پاس‌داشتِ هستی

هایدگر مفهوم وارستگی را از ادبیات عرفانی آلمانی و به ویژه نوشته‌های مایستر اکهارت به دست آورد، اما خواننده به سرعت سرچشمه‌های پدیدارشناسانه‌ی این مفهوم را هم حدس می‌زند. در این کوشش برای دستیابی به خود چیزها هنوز چیزی از آرزوی جوانی هایدگر و آموزه‌های استادش هوسرل نهفته است. اما بیان کامل را باید در جای دیگری یعنی در ادبیات عرفانی زبان آلمانی جست. برای مایستر اکهارت Gelassen به معنای «رها کردن چیزها به قصد پرداختن به خدا» بود. او از واژه‌ی Gelassenheit هم‌چون آرامشی ناشی از رها کردن جهان و توجه به خدا

یاد می‌کرد. از چیزها فاصله می‌گیرم. دیگر برایم مهم نیست که در چمنزاری سر سبز هستم یا در حجره‌ای ویران. حواس من متمرکز به یک امر خاص است که از قضا در دسترس من نیست، و نمی‌توانم آن را عوض کنم، اما با آن رابطه دارم. این به برکت رها کردن همه‌ی چیزهای دیگر حاصل شده است. به سرعت متوجه می‌شویم که این مفهوم فقط خاص ادبیات عارفانه‌ی مسیحی نیست. برای نمونه در میان صوفیان مسلمان و راهبان بودایی چنین حالت و مفهومی بسیار آشناست. برای رواقیان نیز واژه‌ی apatheia حالتی پذیرای چیزها و جهان بود که همه چیز را رها کنیم. هایدگر در *ادای سهمی به فلسفه* این حالت را با عنوان آلمانی Verhaltenheit مطرح کرده بود. واژه‌ای که شاید بتوان آن را به انگلیسی restraint و به فارسی «خویشتن‌داری» و «تعادل» خواند. هایدگر عمری متوجه این مفهوم بود. اما پیدایش واژه‌ی Gelassenheit زاده‌ی دقت او به گوهر تکنولوژی است. تکنولوژی ما را از وطن اصلی‌مان دور می‌کند، سطح سیاره‌مان را کوچک می‌کند، و همه چیز را آشنا و در دسترس ما می‌نمایاند. بنا به گشتلِ تکنولوژی چیزها آماده می‌شوند برای دست‌اندازی‌های ما، و هر دخالت و دگرگون‌سازی که ما موجب آن بشویم، مشروع و ناگزیر جلوه می‌کند. همان‌طور که این روزها علم زیست‌شناسی بنا به «آزمایش‌های ژنتیک» دگرگونی در سلول‌های جانوری و گیاهی را آغاز کرده است. زندگی تکنولوژیک یعنی دور شدن از ریشه‌های‌مان در خاک، که هایدگر همواره به آن با عنوان Bodenständigkeit توجه داشت: «از میان رفتن ریشه در خاک داشتن، از روح دورانی که ما در آن به دنیا آمده‌ایم، برخاسته است» (اگ:۴۸). این موقعیتی از انسان در جهان، و حالتی تازه از انسان به سوی جهان است: «جهان اکنون یکسر به سان ابژه‌ای است که در آن اندیشه‌ی محاسبه‌گر به پیش می‌رود، و دیگر هیچ مقاومتی در برابر خود نمی‌بیند. طبیعت تبدیل به منبع انرژی برای ما می‌شود، منبعی برای تکنولوژی مدرن و صنعت» (اگ:۵۰).

آیا امکان دارد که ریشه و خاک به ما بازگردانده شوند؟ آیا قرار است که در خاک تازه‌ای با ریشه‌هایی جدید قرار گیریم؟ خاکی که «در آن انسانیت و تمامی امور انسانی به راهی تازه حتی در دوران اتمی شکوفا شوند» (اگ:۵۳)؟ هایدگر می‌داند، و می‌گوید که ما نمی‌توانیم در برابر پیشرفت مادی تکنولوژی مقاومت کنیم. اما کاری دیگر می‌توانیم انجام دهیم، این که با دستاوردهای پیشرفت تکنولوژیک زندگی کنیم، اما از آن‌ها رها و آزاد باشیم. چنان که همواره بتوانیم بگذاریم که از دست بروند. در استفاده از آن‌ها «بگذاریم چنان باشند که تاثیری بر خویشتن اصیل و درونی‌مان نگذارند» (اگ:۵۴). هایدگر در این مورد مثال خاصی نیاورده اما می‌توان گفت که این هم‌چون دلبستگی ماست به محصولاتی که در زندگی هرروزه‌مان از آن‌ها استفاده می‌کنیم. چیزهایی که از آن‌ها بهره می‌بریم، و به آن‌ها وابسته می‌شویم. حتی فکر می‌کنیم که بدون آن‌ها نخواهیم توانست زندگی کنیم. اما اگر به زندان بیفتیم، یا ناگزیر از مسافرت به جایی دور از خانه‌مان بشویم، یا به علت بیماری در بیمارستان بستری شویم، انبوهی از آن چیزهای عزیز و گریزناپذیر را از دست خواهیم داد. باید بتوانیم به شیوه‌ی زندگی تازه خود خو بگیریم. در هر دلبستگی امکان دوری هست، و پیشنهاد هایدگر چنان دلبستگی‌ای است که دوری را به ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر تبدیل نکند. هایدگر نوشته: «مایلم این رویکرد را به طور هم‌زمان آری و نه به جهان تکنولوژیک بدانم، و به آن نامی قدیمی بدهم: وارستگی از چیزها die Gellasenheit zu den Dingen (گ‌ا:۵۴). این تعمقی رها از بهره به تکنولوژی است. اراده را کنار می‌گذارد، اما منفعل نیست. می‌گذارد تا چیزها چنان که هستند باقی بمانند. این اندیشیدن است اما نه اندیشه‌ای در حد بازنمایی. گونه‌ای انتظار است. امری که هایدگر پیش‌تر با واژه‌ی Warent آن را مشخص کرده بود (گ‌ا:۶۲). انتظاری است رها از توقع، در جهت گشایشی تازه. بنا به گوهر تکنولوژی جهان کوچک می‌شود، از شکل می‌افتد، و دیگر جهان

نخواهد بود. وطن و اقامت‌گاه محسوب نخواهد شد. انسان یک دستگاه مکانیکی میان انبوه چیزها می‌شود (اس:۶۸-۶۷،۱۹۳). وارستگی، کوشش اندیش‌مندانه‌ای است برای پاس داشتنِ گشایش جهان، تا جهان، جهان باشد و جهان بماند (اس:۲۷۳).

کتاب چهارم

اندیشیدن به هستی

فصل ۱۶

فلسفه و حدود آن

«هیچ چیز کم‌تر از خود فلسفه، موضوع فلسفه نبوده است»

فریدریش شلگل

۱. چشم‌اندازهایی به فلسفه

هایدگر در واپسین آثارش کار یک عمر خود را فلسفی نمی‌دانست، و ترجیح می‌داد که آن را «آزمونی در اندیش‌مندی» بخواند. مقصودش اندیشیدن به هستی بود، اما چه کسانی پیش‌تر، دست‌کم به شکل‌هایی آغازین، به این نکته اندیشیده بودند؟ فیلسوفان و هنرمندان. با وجود این هایدگر سالخورده خود را نه فیلسوف می‌دانست و نه هنرمند، و نه حتی ترکیبی از اینان. پس به نظر می‌آید که اندیش‌مند به هستی کسی است که ما تازه باید با او آشنا شویم. اما کیست؟ پرسش را می‌توان چنین مطرح کرد: آیا تفاوتی میان فلسفیدن و اندیشیدن یافتنی است؟ آشکارا، هایدگر در تمام دوره‌های کار فکری‌اش به تفاوت میان فلسفه و اندیشه قائل نبود. چنین می‌نماید که او حتی تا نوشته‌ها و درس‌هایی که تا پایان جنگ جهانی دوم ارائه کرد، اندیشه‌ای ناب به هستی را نقطه‌ی اوج فلسفیدن می‌دانست. هایدگر با ویران‌گری آثار فلسفی پیشینیان، در متن‌های فلسفی

امکان جلوه‌ای از اندیشه به هستی را می‌یافت، و به این اعتبار فلسفه را یک شاخه‌ی مهم دانایی انسانی معرفی می‌کرد. او در آن نوشته‌ها و درس‌ها امکان این را که اندیشه در دل فلسفه به بار آید، و هم‌چون کمال کار فلسفی جلوه کند، مطرح می‌کرد. حتی در واپسین آثارش (که در آن‌ها مرز میان اندیشه و فلسفه هم‌چون سخنی متافیزیکی با قاطعیت و به گونه‌ای دقیق‌تر ترسیم شده بود)، باز عبارت‌هایی به چشم می‌خورند که امکان چنین تاویلی را فراهم می‌آورند.

هایدگر در واپسین دوره‌ی کار فکری‌اش بر تفاوت میان اندیشه و فلسفه تاکید کرد. می‌دانیم که او همواره اندیشه را تعمق در مساله‌ی هستی می‌دانست، و در این مورد هرگز در برداشت خود تفاوتی نداد. پس تفاوت باید نتیجه‌ی دگرگونی در فهم او از فلسفه بود. شاید بتوان گفت که فلسفه در معنای نخست بیرون قلمرو متافیزیک فرض می‌شد، هم‌چون کنش یا نظامی فکری که از جمله در فعالیت فکری نخستین فیلسوفان یونان شکل گرفت، و حتی در کارهای افلاطون، ارسطو و شماری از دیگر فیلسوفان هم جنبه‌هایی از این استقلال از متافیزیک یافتنی بود. این برداشت، فلسفیدن را گونه‌ای از اندیشیدن محسوب می‌کرد، در حالی که فلسفه در معنای دوم سخنی متافیزیکی بود، اندیشیدنی که از گوهر خود دور شده، و توانایی تعمق در هستی و تفاوت هستی‌شناسانه را ندارد. هرچند در برخی از فلسفه‌های روزگار متافیزیک رگه‌هایی از اندیشه‌ی انتقادی یافتنی است. بنا به این معنای دوم فلسفه در بنیاد خود متافیزیکی، و متفاوت از اندیشیدن دانسته می‌شد، و هایدگر از پایان فلسفه هم‌چون پایان متافیزیک یاد می‌کرد.

۲. نخستین برداشت از فلسفه

پس از مرگ هایدگر متن دو رشته درس‌های فرایبورگ، که در ۱۹۱۹ ارائه شده بودند، یعنی «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی»، و «پدیدارشناسی

و فلسفه‌ی استعلایی ارزش»، با عنوان کلی «هدف فلسفه»، به صورت دو بخش پیوسته در مجلد ۵۶/۵۷ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شدند. هر دو متن انتقادهایی تند علیه نوکانت‌گرایی و روان‌شناسی‌باوری هستند، و نکته‌ی مهم این‌جاست که سرآغاز هردو رشته درس این پرسش است که ***فلسفه چیست؟***. درس‌ها نکته‌هایی بنیادین را پیش می‌کشند، و راه را برای فهم اندیشه‌های بعدی هایدگر می‌گشایند. گویی او در همان سرآغاز تدریس لازم دیده بود که درباره‌ی قلمرو سخنی که از آن پس در آن درگیر خواهد شد، بیشتر و دقیق‌تر بیاندیشد. نکته‌ی مرکزی بحث او در این درس‌ها همان است که سال‌ها بعد در ***ادای سهمی به فلسفه*** آمد، یعنی این نکته که گوهر فلسفه از گوهر هستی برمی‌خیزد، و به همین دلیل ما هنوز نمی‌توانیم آن را به دقت دریابیم، و بیان کنیم (اس:۳۲). همین اندازه می‌دانیم که فلسفیدن، اندیشیدن یا کوشش در دسترسی به دانایی‌ای بنیادین است که «حقیقت هستی را آماده می‌کند». در «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی» هایدگر بحث را از تفاوت میان فلسفه با جهان‌بینی آغاز کرد. هر کس در طرح‌اندازی‌های خویش جهان را بیان می‌کند، این بیان استوار به بینش پیشینی از جهان است، و خود نیز به شکل‌گیری جهان‌بینی تازه‌ای یاری می‌رساند. اما فلسفه بیان جهان نیست. تعمقی «در معنای نهایی جهان»، و کوششی است در فهم سرچشمه و بنیاد جهان (م‌آ-۵۶/۵۷:۷). در درس «درآمدی به فلسفه» در زمستان ۲۹-۱۹۲۸ هایدگر گفت: «شاید فلسفه بتواند هم‌چون گونه‌ای جهان‌بینی مطرح شود، اما این جهان‌بینی‌ای خاص است که هم‌چون یک رویکرد به نظر می‌آید و نه هم‌چون یک پایه و تکیه‌گاه» (م‌آ-۲۷:۳۹۰-۳۷۶). فلسفه کنش پرسش درباره‌ی هستی است، در حالی که جهان‌بینی شکل منجمد بازبیان‌گری هستندگان است. هدف فلسفه بارها عظیم‌تر از هدف علم است که این یا آن هستنده را موضوع دانایی دانسته، و نیز بارها مهم‌تر از هدف جهان‌بینی است که فقط ساختن معناهایی برای جهان است. هدف فلسفه فهم امور کلی

است، و به همین دلیل راهش طولانی و دشوار است، و هنوز معلوم نیست که چگونه خواهد توانست به هدف خود حتی نزدیک شود. فلسفه بر اساس بنیاد متافیزیکی، نظامی از ارزش‌ها شکل گرفته است. این ارزش‌ها به گونه‌ای غیر انتقادی پذیرفته شده‌اند. دریغ است که کار فلسفه که با پرسش‌گری و نقادی آغاز شده بود به حکم‌های غیر انتقادی بکشد. اکنون، تاویل هستن انسان، و دستاوردهای فکری او از چشم‌انداز نظام هنجارهای معتبر و مسلط شکل گرفته است، و قاعده‌های قطعی درباره‌ی حقیقت، نیکی، درستی، زیبایی، امر مقدس و غیره پدید آمده‌اند (م‌آ-۹:۵۶/۵۷). این است که فلسفه متوقف شده است، یعنی در قلمرو آگاهی باقی مانده، و بیش از شرح فعالیت‌های اندیش‌گون (ارزش‌های منطقی)، خواست (ارزش‌های اخلاقی)، و احساس (ارزش‌های زیبایی‌شناسی) نیست. به همین دلیل هایدگر نوشته: «هر فلسفه هم‌چون امری انسانی یک شکست است» (مم:۷۶). با وجود این، ما نیازمند فلسفه هستیم: «تناهی فلسفه در این واقعیت که فلسفه با محدودیت‌هایی روبروست و نمی‌تواند به پیش برود، نهفته نیست. تناهی فلسفه در این نکته نهفته است که سادگی و یکتایی معضل‌های مرکزی‌اش غنایی را پوشیده می‌دارند که بارها تقاضای یک بیداری تازه است» (مم:۱۵۶).

از نظر هایدگر جوان مساله‌ی مهم تفاوت و جدایی میان فلسفه و جهان‌بینی است. باید ناسازگاری (Unvereinbarkeit) یعنی «جدایی رادیکال» آن‌ها را نشان داد (م‌آ-۱۱:۵۶/۵۷). برای انجام چنین کاری نیازمند معنایی تازه از فلسفه هستیم. این نخستین تلاش هایدگر در طرح افق تازه‌ای برای فلسفه، به گونه‌ای شگفت‌آور با اساس فهم او در دوره‌ی نهایی کار فکری‌اش خواناست. ما از فلسفه به معنایی که در متافیزیک یافته و تابع علم شده فراتر می‌رویم، و درمی‌یابیم که به فلسفه‌ای تازه نیازمندیم. تفاوت فقط این‌جاست که هایدگر سالخورده به جای طرح فلسفه‌ی تازه، از اسمی متفاوت، یعنی از اندیشه یاد کرد. به هررو، باید

دانست که «فلسفه چنان که تاکنون وجود داشته، به آخر رسیده است» (م‌آ-۱۱:۵۶/۵۷). این نخستین بیان مفهوم «پایان فلسفه» در آثار هایدگر است، که عنوان یکی از خطابه‌های مشهور او در ۱۹۶۴ است. بنا به درس «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی»، فلسفه نه تدوین یک جهان‌بینی، بل راه و روشی برای زیستن است. جهان‌بینی برای فلسفه در حکم یک بیگانه است. منش آن غیر فلسفی است. اما هرگاه گوهر فلسفه دانسته شود، گوهر جهان‌بینی‌ها نیز دانسته خواهد شد. فلسفه فراتر از هر رابطه‌ای با ایدئولوژی، جهان‌بینی و نظام‌های عقاید می‌رود. وقتی هایدگر فلسفه را «علمی آغازین» خواند، آشکارا مقصودش این نبود که ساده‌تر از علوم است، یا پیش از آن‌ها وجود داشته است، یا ارزشی کمتر از آن‌ها دارد. فلسفه به معنایی بنیادین آغازین است. یعنی در آغاز مطرح می‌شود، و مساله‌ی اصلی را پیش می‌کشد، رادیکال‌تر و مهم‌تر از هر علمی است، و برخلاف بحث نوکانت‌گرایان امری نظری نیست، بل راهی است برای آشکارگی زمینه‌های تجربه‌های زیسته. فلسفه پیشانظری است، و می‌تواند تجربه‌های زنده را پیش از این که این تجربه‌ها در رویکردی نظری از شکل بیفتند، در شهودی هرمنوتیکی و به روشی پدیدارشناسانه، دریابد و توصیف کند، به همین دلیل، نه رشته‌ای از آموزه‌ها بل راهی است برای پرسیدن و دانستن. قاعده و دستوری تازه می‌سازد، و به سوی آشکارگی امور پیش می‌رود.

در بند بیستم درس‌های «ایده‌ی فلسفه و مساله‌ی جهان‌بینی» هایدگر درباره‌ی روش فلسفه بحث کرد (م‌آ-۱۱۰:۵۶/۵۷). مقصودش روشی بود که با گوهر فلسفه چنان که در بالا به عنوان هدف مطرح شد، خوانا باشد. این نخستین تعریف هایدگر از پدیدارشناسی هم‌چون روشی هستی‌شناسانه بود. فلسفه به مثابه‌ی علمی ابتدایی، آشکارکننده‌ی تجربه‌ی زنده، و حتی «گستره‌ی ابتدایی» هستی، سخنی است بیرون قلمرو نظریه‌پردازی و برداشت‌های علمی. این‌جا تجربه‌ی زیسته هم‌چون رخداد مطرح می‌شود

(م‌آ-۵۷/۵۶:۶۸-۶۷). هم‌چنین، روش کار فلسفی با روش‌های متعارف و آشنا تفاوت دارد. فلسفه از تاریخ فلسفه استنتاج نمی‌شود، البته به آن تاریخ بی‌اعتنا نیست، و مدام به آن بازمی‌گردد، اما ریشه‌اش در تاریخ فلسفه نیست. فلسفه‌ی اصیل قرار نیست که به فلان مساله‌ای که ارسطو، یا دکارت، یا کانت مطرح کرده‌اند پاسخ دهد، بل خود پرسش‌هایی تازه را طرح می‌اندازد، و در عین‌حال در مسیر پیشرفت خود به پرسش‌های قدیم می‌رسد، اما از نظرگاهی انتقادی، و با روشی ویرانگر یا شالوده‌شکن. سرچشمه‌ی فلسفه روش‌های آشنای علمی نیستند، و باید «از راهی دیگر» به آن رسید (م‌آ-۵۷/۵۶:۲۵-۲۴).[1] در این نخستین درس‌های هایدگر فلسفه طریقی از دانایی است که از هر بازنمود نظری موضوع مورد بررسی رادیکال‌تر است. جایی که این نکته به خوبی آشکار می‌شود پدیدارشناسی است که نباید آن را نظریه‌ای درباره‌ی نظریه دانست، بل «روش آشکار کردن» است. پدیدارشناسی پدیدار را تجربه‌ی زیسته (Erlebnis) می‌داند، و آن را پیش از این که با تعیّن‌های فکری و نظری از شکل بیفتد، مطرح می‌کند (م‌آ-۵۷/۵۶:۷۵-۷۳). پرسش‌گرِ شگفت‌زده، پیش از نظریه‌پردازی‌های علمی مطرح است. افلاطون که بنیاد کار فلسفی را شگفتی می‌دانست راهی برای طرح مساله گشوده بود. شگفتی حالتی است که در آن و با آن، اندیشیدن فلسفی ممکن می‌شود (پ-۲:۳۲). شگفتی زاده‌ی فراشدی نظام‌مند نیست. حالتی است ناگهانی که هم‌راه اندیش‌مند باقی می‌ماند. تجربه‌ای است که موجب تعمق می‌شود، و با باور هم‌راهی ندارد: «باور منش غیر مشروط و اندیشه منش مشروط دارند» (چ:۱۷۷). به همین دلیل، پرسش‌های دینی با باور تمام می‌شوند، اما پرسش‌های

---

1. G. Kovacs, "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919", in^ T. Kisiel and J. van Buren eds, *Reading Heidegger From the Start*, State University of New York Press, 1994, pp.91-111.

فلسفی با اندیشه‌ای مشروط و موقتی هرگز به پایان نمی‌رسند. بی‌پایانی پرسش‌ها با منش دینی خوانا نیست (ن-۵:۱). هایدگر با تکیه بر پدیدارشناسی نشان داد که تجربه‌ی زیسته گوهر زندگی محسوب می‌شود (م‌آ-۵۶/۵۷:۸۸،۹۸). رویکرد نظری به این سرچشمه، یعنی زندگی و واقع‌بودگی بی‌اعتناست. تقلیل پدیدارشناسانه‌ی هوسرل گام نخست برای گسست از اهمیت رویکرد نظری است. در آثار دوران دگرگونی تفاوت فلسفه و علم یک بار دیگر به بحث گذاشته شد. آن‌جا با زبانی ساده‌تر نکته‌ی مرکزی بحث روشن شد.

۳. فلسفه در دوران دگرگونی

در دوران دگرگونی نیز هایدگر تفاوتی بنیادین میان فلسفیدن و اندیشیدن نمی‌دید. او در سه متن از آثار دوران دگرگونی نکته را با صراحت بیشتری طرح کرد. او در *درآمدی به متافیزیک* فلسفه را «یکی از معدود امکانات آفریننده‌ی خاص انسان» نامید (دم:۸)، و در *مبانی متافیزیکی منطق* نوشت: «در معنای وجودی و با توجه به واقع بودگی، آن کس که می‌فلسفد در مرکز دنیا جای دارد» (مم:۱۳۷). در حاشیه‌ای هم از این کتاب نوشت که فلسفه مشخص شدن کامل گوهر متافیزیکی وجود است (مم:۱۵۸). اما در این مورد مهم‌ترین متنی که باید به آن توجه کرد درس‌های زمستان ۲۹-۱۹۲۸ است که با عنوان *درآمدی به فلسفه* به عنوان مجلد ۲۷ *مجموعه‌ی آثار* منتشر شده، و در آن نخستین رگه‌های جدایی از تفکر متافیزیکی و تدقیق مرز میان فلسفه و اندیشه یافتنی است. این نخستین هسته‌های بحثی است که حدود یک دهه‌ی بعد در درس‌های **نیچه** پیش رفت، و سرانجام در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم به ترسیم تمایز دقیقی میان اندیشیدن و فلسفیدن منجر شد. در *متافیزیک چیست؟* گفته‌ای از افلاطون در *فایدروس* (بند ۲۷۹) را نقل کرد: «زیرا، دوست من، روح انسان بنا به طبیعت خویش در فلسفیدن وجود دارد».[۱]

---

۱. افلاطون، دورهٔ *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۳۵۸.

هایدگر این عبارت را چنین ترجمه کرد: «زیرا دوست من اندیشه‌ی یک انسان در فلسفه اقامت دارد» (ر:۹۶). این گفته به دیدگاه خود هایدگر در آن زمان، شکل داده است، زیرا نوشت: «تا آن‌جا که انسان وجود دارد، فلسفیدن هم به شکل‌های خاصی روی می‌دهد» (ر:۹۶)، و: «فلسفیدن به گوهر دازاین تعلق دارد» (م‌آ-۲۷:۳۰۹).

هایدگر در *مبانی متافیزیکی منطق* (پیوست، بخش دهم) میان «فضل‌فروشی یک نظام شِماتیک» با «دقت در پرسش‌گری» تفاوت قائل شد (مم:۱۵۸-۱۵۷). دشواری آن نظام در این است که موجب پنداری می‌شود که هدف فوری آن یگانه هدف اندیش‌مندی است. در حالی که هدف اندیش‌مندی فقط می‌تواند پرسش‌گری مداوم حتی از مبانی همان نظام باشد. پرسش را هایدگر «هنر وجودی» (Existier kunst) نامید. پرسش یگانه وسیله‌ی روشن کردن زمینه‌ی کنش‌هاست. «هنر وجودی» رویارویی با تناهی انسان است. فلسفه در دل این هنر جای دارد. هایدگر تاکید دارد که نمی‌توان یک الگوی نهایی و قطعی برای فلسفه یافت. سرآغاز بحث هایدگر حتی بیش از آن چه ما تصور می‌کنیم ساده است: دازاین به هستی می‌اندیشد و این اندیشه در بنیاد خویش فلسفی است (مم:۱۳۶). فلسفه به واقع‌بودگی مرتبط است. این راز همان «هنر وجودی» است. به همین دلیل هایدگر تاکید کرد که فلسفه بسیار اصیل‌تر و مهم‌تر از هر علم، و هر جهان‌بینی‌ای است (مم:۲۲۱). هایدگر از این‌جا به بعد هر تفاوتی در دل فلسفه را رد کرد، و از جمله تفاوتی که نوکانتی‌ها ساخته بودند یعنی تفاوت میان فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی عملی را هم بی‌ربط یافت (مپ:۱۷). او در همین حال دیدگاه فلسفه‌ی جهان‌بینی را که هر کنش فلسفی را غیر علمی می‌یابد، افراطی و نادرست خواند (مپ:۱۰)، و در *کانت و مساله‌ی متافیزیک* حتی تفاوتی که ارسطو میان فلسفه‌ی نخستین با یزدان‌شناسی قائل بود، مورد انتقاد قرار داد (ک:۲۰۰-۱۹۹). مساله‌ی بنیادین فلسفه کل هستی است، و از این رهگذر هستی انسان مطرح می‌شود

(مم:۱۷). تفاوت‌گذاری‌ها درون کنش فلسفی همواره موجب بدفهمی می‌شوند. فلسفیدن شاید موجب این بدفهمی‌ها بشود، و برای نمونه به یک جهان‌بینی خاص امکان ظهور بدهد، و تفاوت‌هایی را نادیده بگیرد، و تفاوت‌هایی ناموجود را قطعی فرض کند. اما به گمان هایدگر، همواره باید به یاد داشت که فلسفه «در آنِ واحد» هستی‌شناسی است (مم:۱۴). فلسفه نمی‌تواند به نگرش اُنتیک تسلیم شود، بل به عنوان هستی‌شناسی تمامیّت هستی را به عنوان‌مساله‌ی خود مطرح می‌کند (مم:۱۵۷). به همین دلیل فلسفه نمی‌گذارد که بحث تجریدی از یک شاخه‌ی دانایی یا یک رشته‌ی علمی شکل گیرد. چنین بحثی هرچه باشد، فلسفی نخواهد بود. آن‌چه این جدایی را می‌سازد در اصل دوری از بحث هستی است، و این دوری در توجه به هستندگان و مشخصه‌های آن‌ها نمایان می‌شود، و این جایی آشکار می‌شود که فیلسوف به ساختن نظام‌های فکری و فلسفی بپردازد. هایدگر در کتاب ***رساله‌ی شلینگ درباره‌ی گوهر آزادی انسان*** تعریفی از فلسفه ارائه کرده که با آن‌چه بعدها در مورد اندیشه گفت هم‌خوان است، و موضوع اصلی فلسفه را پژوهش حقیقت هستی می‌شناسد: «ما فقط زمانی به فلسفه روی می‌آوریم که موضع انسانی‌مان نیازمند واقعی پرسیدن درباره‌ی هستی در کل شده باشد» (ش:۱۱).

هوسرل در دهه‌ی ۱۹۱۰ میان فلسفه‌ی علمی و فلسفه به معنای جهان‌بینی تفاوت قائل می‌شد، و کار خود، و پدیدارشناسی، را در دسته‌ی نخست جای می‌داد. هایدگر این هر دو بدیل هوسرلی را مردود می‌دانست. به گمان او تفاوت میان فلسفه‌ی علمی و فلسفه‌ی جهان‌بینی محصول واپسین کوشش انواع فلسفه‌های سده‌ی نوزدهمی بود. سده‌ای که در جریان آن از یک سو علم دلالت فرهنگی والایی به دست آورده بود، و از سوی دیگر جهان‌بینی افراد جای‌گزین بنیاد استوار از کف رفته شده بود، بنیادی که قرار بود ارزش‌ها و آرمان‌هایی متزلزل را گرد هم آورد (اس:۲۷-۲۶). فراموش نکنیم که خود هایدگر در نخستین درس‌هایش

گاه اشاره‌ای به فلسفه هم‌چون علم داشت. اما مقصودش علمی پوزیتیویستی نبود، بل بیشتر متوجه «علم به هستی» بود. آن را در برابر علم به هستندگان، و درنتیجه در مقابل علم به معنای رایج قرار می‌داد (مآ-۲۲:۶ب، مپ:۳۰). از سوی دیگر جهان‌بینی هم متوجه هستندگان است، و درنتیجه نه پذیرفتنی است و نه همانندی‌ای با فلسفه هچون علم به هستی دارد (مپ:۲۸). فلسفه به معنای مورد نظر هایدگر جوان، جهان‌بینی و علم را به پایه‌ای بازمی‌گرداند که این هر دو را ممکن کرده است. این پایه هستی دازاین است. درنتیجه، فلسفه از جنبه‌های فراوانی با علم و جهان‌بینی متفاوت است. فلسفه برخلاف فیزیک نه متوجه یک دسته‌ی خاص از هستندگان، بل متوجه هستی در کل است. هستنده را بررسی نمی‌کند بل هستی آن را مورد دقت قرار می‌دهد. حتی متافیزیک که هایدگر از نخستین سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ آن را از فلسفه متمایز کرد، متوجه آن امری می‌شود که موجب هستی هستندگان است، و در مواردی خود را فقط متوجه هستندگان نمی‌کند، و به هررو نوعی هستی‌شناسی را سازمان می‌دهد. فلسفه در مورد مفاهیمی که خود ساخته، یا به کار برده، تعمق می‌کند، اما علم و جهان‌بینی چنین نمی‌کنند. مگر این که تبدیل به فلسفه شوند (س:۳۹۹ب، مآ-۲۱:۱۲۷).

از آن‌جا که فلسفه برخلاف علم و جهان‌بینی، دگرگونی کاملی در جهان‌بینی است، به شیوه‌ی آن‌ها دلیل‌آور نیست: «در فلسفه، گزاره‌ها هرگز نمی‌توانند ثابت شوند. نه به این دلیل که هیچ گزاره‌ی برتری وجود ندارد که بقیه از آن نتیجه شوند، بل به این دلیل که این‌جا آن‌چه «حقیقی» است گزاره نیست، و حقیقت آن چیزی نیست که گزاره‌ها درباره‌اش سخن دارند. در هرگونه دلیل‌آوری [علمی] این نکته به صورت یک پیش‌فرض مطرح می‌شود که کسی که دلیل‌ها را می‌فهمد، همواره همان کسی که هست باقی خواهد ماند، و در فهم او از مناسبات بیان‌گری که سازنده‌ی دلیل است، دگرگونی‌ای حاصل نخواهد شد. در شناخت فلسفی

برعکس، از همان گام نخست، تبدیل در شخصی که می‌فهمد روی می‌دهد، و آن هم نه به معنایی اخلاقی ـ اگزیستانسیال، بل به صورت واقعی در خود دازاین» (اس:۱۰ب). فلسفه تجزیه‌پذیر نیست، و تخصص را به آن راهی نیست: «هر پرسش فلسفی پرسشی از کل فلسفه است» (آ:۲۲). فیلسوف همواره یک آغازگر و پیشروست (اس:۱۰)، او در موقعیتی تاریخی قرار دارد: «زیرا ما روی خط ایستاده‌ایم، و نمی‌توانیم موضعی خارج از آن را بیابیم، و به آغاز آن برسیم» (اس:۴). به این ترتیب، شاید بتوان گفت که فلسفیدن نیز تداوم و تاریخ ویژه‌ی خودش را می‌یابد. می‌تواند آغازهای گوناگون را بیازماید. اما این هم هست که فلسفه چندان از دقت علمی دور است که «ما حتی نمی‌توانیم بگوییم ضد آن است» (ن-۳:۱۲۵). یک دانش‌مند «همواره بر اساس آن‌چه تاکنون تصمیم‌گیری شده کار می‌کند. بر اساس این که طبیعت، تاریخ، هنر و غیره وجود دارند. اما برای اندیش‌مند [این‌جا هایدگر فلسفه و اندیشه را به یک معنا آورده است] چنین چیزهایی وجود ندارند. او در برابر یک تصمیم قرار گرفته است: این که چه چیزی وجود دارد. و این که هستندگان چه هستند» (ن-۳:۶)، و بر این پایه می‌توان گفت که فلسفه پیشرفتی ندارد (آ:۸۰، ن-۲:۶۳). این است که هایدگر حکمی را ارائه کرده که امروز بسیار مشهور است: «تمامی فیلسوفان بزرگ به یک چیز اندیشیده‌اند. اما همین یک چیز چندان بنیادین و سرشار است که هیچ فردی هرگز آن را نمی‌یابد» (ن-۱:۳۶، م‌آ-۳۶:۱۹۸).

۴. فلسفه و فراموشی هستی

یک دلیل این که هایدگر در دوره‌ی نهایی کار فکری‌اش، مایل نبود خود را فیلسوف بنامد این بود که با تخصصی شدن کار فلسفه، و در اصل با بنیاد تخصص در دانایی مدرن موافق نبود. او می‌دید که فلسفه در روزگار ما تبدیل به یک رشته و حتی حرفه شده است. رشته‌ای محدود به کلاس‌های دانشگاه‌ها که پیوندش با واقع‌بودگی و زندگی راستین انسان

گسسته شده است. دیگر سقراطی وجود ندارد که در کوچه و بازار میان صنعت‌گران، کارگران، و جوانان از عشق به دانایی حرف بزند، و از آن‌ها نکته‌هایی به ظاهر ساده، اما در واقع دشوار بپرسد، و وادار به تفکرشان کند. امروز فلسفه تا حد علم تنزل یافته است. با این همه، مساله‌ی هایدگر فقط این نبود که به این نکته اعتراض کند که برخی از آیین‌های «فلسفی» فلسفه را تا حد یک علم اُنتیک، و یکی از شاخه‌های دانش انسانی هم‌ردیف با بقیه‌ی دانش‌ها کاهش داده‌اند، یا برخی از کسانی که به فیلسوف مشهورند فقط در مورد منطق و منطقِ ریاضی کار کرده‌اند، یا خود فلسفه چندان به شاخه‌های گوناگون تقسیم شده که هرگونه مرز آن با علم مخدوش شده است، بل مساله‌ی هایدگر از این فراتر می‌رفت. او می‌دید که فلسفه که می‌توانست به هستی بیاندیشد از این کار سر باز زده، و هم‌خوان با گوهر تکنولوژی مدرن شده، و دیگر راهی برای زیستن، و اندیشیدن به هستی، نیست. «فیلسوفان»ی وجود دارند که هیچ به هستی نمی‌اندیشند، حتی یک بار در زندگی‌شان. در رساله‌ی ***پایان فلسفه*** چنین می‌نماید که فلسفه با متافیزیک یکی انگاشته شده، و به همین دلیل چنین پرسشی مطرح شده است: «این نکته به چه معناست که فلسفه در دوران حاضر وارد واپسین مرحله‌ی مهم خود شده است؟». در پایان زندگی برای هایدگر رسالت اندیشیدن اهمیت یافته بود. این رسالت در دوران ما چیرگی بر متافیزیک است. آیا چیرگی بر متافیزیک در حکم چیرگی بر فلسفه است؟ آیا می‌توان بیرون از متافیزیک یا سخن فلسفی ایستاد و در مورد پایان آن‌ها حرف زد؟ در رساله‌ی «زمان و هستی» هایدگر نوشت: «اندیشیدن به هستی بدون اندیشیدن به هستندگان به این معناست که به هستی بدون توجه به متافیزیک بیاندیشیم. اما توجه به متافیزیک حتی با نیّت گذشتن از آن هنوز باقی است. از این‌رو رسالت ما گذشتن از هر نوع گذشتن، و متافیزیک را به حال خودش رها کردن است» (پ-۴:۴۸).

هایدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** نوشته تا جایی که انسان حیوان

خردورز دانسته شود، حیوانی است متافیزیکی. زیرا متافیزیک به انسان در حد حیوان (animalitas) می‌اندیشد و نه در حد انسان (humanitas) (ر:۲۴۷-۲۴۶). تا زمانی که انسان‌ها خود را به عنوان هستنده‌ای خردورز بشناسند، متافیزیک هم‌خوان با تامل کانت به گوهر انسان تعلق می‌یابد. با این همه، اندیشه‌ای که بتواند تا ریشه‌ی متافیزیک پیش برود با این کار دگرگونی‌ای در گوهر انسان ایجاد خواهد کرد، که با این تبدیل دگرگونی‌ای در متافیزیک هم آغاز خواهد شد. نکته‌ی مهم گذر از یک گوهر یا ماهیت ثابت و مفروض به عنوان «ماهیت انسان» به بنیادی متحول، دگرگون‌شونده و چه بسا اخلاقی است. حیوان متافیزیکی و خردورز دارای ماهیتی ثابت است، اما انسان دارای «بنیادی» دگرگون‌شونده است. متافیزیک عنصر نخستین فلسفه باقی می‌ماند، اما عنصر نخستینِ اندیشه نیست. متافیزیک در اندیشیدن به حقیقت هستی، پشت سر گذاشته خواهد شد. در این جدایی اندیشه و فلسفه نکته‌ای مهم است. همین که فلسفه از تاریخ متافیزیکی خود که با افلاطون و ارسطو آغاز شده بود بگسلد، اندیشه آغاز خواهد شد. فلسفه به معنای اندیشه‌ی متافیزیکی دیگر به کاری نمی‌آید و تمام شده، و دیگر در ساختن بنیاد زندگی انسان و مبنایی اخلاقی برای آن نقشی ندارد. تاریخ متافیزیک که هم‌راه بود با تعهد اخلاقی اروپایی-مسیحی تمام شده است. هایدگر در رساله‌ی «گذشتن از متافیزیک»، که از توجه به متافیزیک نیچه‌ای پدید آمد، تکنیک را معادل با «متافیزیک که خود را کامل کرده» دانست (رخ:۹۲). متافیزیک فراتر از خواست و اشتیاق انسان‌ها خود را کامل کرده است. با این کمال، فلسفه هم نه ساخته‌ی انسان بل هم‌چون نظامی که به گونه‌ای عینی کار می‌کند، مطرح می‌شود. مناسبات تکنیکی با بنیاد متافیزیکی انسان هم‌خوان هستند. مناسبات تکنیکی برآمده از گشتل یا گوهر متافیزیکی خود حاکمیت نامشروط خویش را بر هستندگان شکل می‌دهند. در این روزگار تکنولوژیِ به کمال رسیده، فلسفه به

انسان‌شناسی تبدیل می‌شود. نظریه‌ای می‌شود درباره‌ی این که انسان بودن به چه معناست (رخ:۸۲-۸۱).

۵. راهی که به جایی نمی‌رسد

اکنون به نگرش هایدگر به فلسفه هم‌چون امری متفاوت با اندیشه‌ی بنیادین، بخشی از متافیزیک، و «راهی که به جایی نمی‌رسد» دقت کنیم. تناهی و محدودیت هستن و اندیشه‌ی انسانی موجب نیاز به دانستن و پرسیدن می‌شود. انسان مدام از واقعیت‌ها و حقیقت نهایی می‌پرسد، و هیچ پاسخی را هم نهایی و قطعی نمی‌یابد. منش موقتی دستاوردها، فلسفه را هم‌چون مسیری بی‌پایان می‌نمایاند. فیلسوف همواره در راه است. هستن تاریخی انسان سبب می‌شود که منش موقتی و گذرای پاسخ‌ها زود روشن شود. این پاسخ‌ها با تمامی افق‌های دانایی خوانا نیستند. اندیشه‌های فیلسوفان هر چه هم که آنان بزرگ باشند، و نیز برداشت‌های جمعی حتی در پیکر اندیشه‌های گروهی، علوم هنجاری، و فلسفه‌های جهان‌بینی، برای این که حتی به پاسخ نهایی نزدیک شوند، نابسنده‌اند. زبانی که فلسفه‌ای خاص برمی‌گزیند، نظام مجازهای بیان و روایت‌هایی که طرح می‌اندازد، سخن‌های غیرفلسفی‌ای که پیش می‌کشد، و خود را به آن‌ها مرتبط می‌کند، همه فقط به موقعیت تاریخی شکل‌گیری آن فلسفه مربوط می‌شوند. این درک موقعیت تاریخی فلسفه و فهم انسانی بسیار مهم است. در تاریخ اندیشگری یونانی فیلسوفانی بودند که اهمیت این نکته را دریافته بودند. شگفت‌انگیز است که هایدگر درمورد آن‌ها کمتر حرف زده است. در آثارش با تمام علاقه و توجه‌ای که به اندیشه‌ی یونانیان داشت جای بحثی تازه از سوفیست‌ها و شک‌آوران خالی است. او از فیلسوفانی که با اطمینان بیشتری از رسیدن به هدف، یا از فلسفه هم‌چون علمی دقیق یاد کرده‌اند، انتقاد کرد. ویران‌گری هایدگری رگه‌هایی از روش سوفیستی و شک‌آوری را در خود دارد. هم‌چنین

مطالعه‌ی آثار او در زمینه‌ی تاریخ هستی به ما امکان می‌دهد تا با قدرت بیشتری به نقادی ایقان فلسفی بپردازیم. کافی است به انتقادهای او از دکارت، کانت، هوسرل و هگل دقت کنیم. به مورد هگل توجه کنیم. هگل هرچند بارها گفته بود که در فلسفه فقط هدف مهم نیست، و راهی که ما برای رسیدن به هدف برمی‌گزینیم، خود جزیی از هدف می‌شود، و وسیله و هدف با هم «ارتباطی دیالکتیکی» می‌یابند، اما در نهایت سودای «علم» (همان واژه‌ای که در عنوان دوم *پدیدارشناسی روح*، و در عناوین *علم منطق* و *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* آمده) را در سر می‌پروراند. هگل همواره از فلسفه هم‌چون علم تجربه‌ی آگاهی یاد می‌کرد، و دوستداری دانایی را به امکان دسترسی به دانش مطلق پیوند می‌زد. هایدگر با چنین برداشت‌هایی از فلسفه مخالف بود. این‌ها را نه فقط بلندپروازانه و پرمدعا، بل اشتباه می‌دانست. شکل راستینی که امر واقعی در آن یافتنی است نه نظام‌مندی دانایی است و نه علم، بل همواره طرحی ناتمام است. باور به نظامی از دانایی‌ها که گردهم آمده‌اند، و پاسخ‌های قدرت‌مند و مستحکمی فراهم می‌آورند، و حتی قادرند امور آینده را پیش‌بینی کنند، و در خود جای دهند، به گوهر پرسش‌گرانه‌ی فلسفه خیانت می‌کند. فلسفه همواره ناتمام و ناکامل است، و نمی‌تواند در پیکر یک نظام جای گیرد. هر چه هم مسائل فلسفی «فرازمانی» به نظر آیند، در نهایت منش تاریخی دارند. فلسفه راه گریزی از فرهنگ زمانه یا «روح دوران»، و وضعیت تاریخی‌ای که در آن می‌بالد، ندارد. هگل این نکته را دانسته بود که در پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* می‌نوشت: «فهم آن‌چه موجود است کار اصلی و وظیفه‌ی فلسفه است»، و نتیجه می‌گرفت که فلسفه دوران خویش است که در اندیشه بازتاب یافته است. به نظر هایدگر این بازتاب چندان سرراست و ساده نیست. فلسفه همواره از زاویه‌ی ارائه‌ی انتقاد متوجه دوران خویش است.

از سوی دیگر در کار فلسفی تناهی انسان بسیار مهم است. به خاطر همین تناهی است که ما ناگزیر می‌شویم مدام به اصل و بنیاد بیاندیشیم، و

راهی جز بررسی یکتایی بنیاد امر خاص و تفاوت آن با مبانی دیگر نداریم. نگرش استعلایی از نظر هایدگر فقط در این حالت پذیرفتنی است که انسان از زمانه‌ی خویش فراتر برود و برون‌بودگی و زمان‌بودگی باشد. جای‌گاه راستین فلسفه زمان و جاودانگی نیست، بل «اکنون زنده و حاضر» است. فلسفه نمونه‌ی کاملی است از مساله‌هایی که به صورت ظاهر یکسان‌اند، اما در هر افق دانایی، معناهایی تازه را پیش می‌کشند. برای هایدگر نیز (هم‌چون یاسپرس) درون‌مایه‌های مهمی چون مرگ، جهان، حقیقت، مرگ، زبان و... مطرح و مهم بوده‌اند. اما او کار فلسفی را به اندیشیدن درمورد این درون‌مایه‌ها خلاصه نمی‌کرد. این همه از لحظه‌ای تاریخی به عنوان پرسش مطرح شده‌اند و هم‌چون آشکارگی و روشنی پیش کشیده شده‌اند. برای هایدگر فقط پرسش‌ها و همان روشنایی‌ای که پرسش‌ها در آن قرار می‌گیرند، دارای اهمیت بودند. این پرسش‌های به ظاهر یکسان درکار فیلسوفان همانندی‌هایی را می‌آفرینند. به همین دلیل فیلسوفان از یادآوری، و سنت فکر فلسفی ناگزیر بوده‌اند. شلینگ این نکته را در پیش‌گفتار کوتاه ***درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی مدرن*** توضیح داده است.[1] حتی فیلسوفان تجربه‌گرا هم لحظه‌ای از تاریخ فلسفه و نظریات منطقی و زبانی رها نبودند. فلسفه درگوهر خود یادآوری است. هنگامی که هایدگر می‌نویسد که اندیشه یعنی Denken همان یادمان یعنی Andenken است، به اصل مهمی اشاره دارد. تحلیل هر مفهوم فلسفی به گونه‌ای ضروری یادآور تلاش‌های دیگری است که در تحلیل آن پیش‌تر به عمل آمده است. هر تاویل در حکم بازگشت به رشته‌ای از تاویل‌های دیگر است. تبدیل و دگرگونی مفاهیم ناگزیر به تاریخ هستی وابسته است. هستی این چنین هر بار خود را در ناپوشیدگی و روشنی جای می‌دهد. از

---

1. F. W. J. von Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, trans. A. Bowie, Cambridge University Press, 1994, p.41.

این‌رو فلسفیدن گونه‌ای تکرار (Wiederholung) است. پرسش حتی اگر به طور کامل به همان شکل پیشین خود مطرح شود، باز تازگی خواهد داشت زیرا در افق تازه‌ای مطرح می‌شود.

از این‌جا فلسفه کم‌رنگ می‌شود، و اندیشه اهمیت می‌یابد، زیرا اندیشه به یادآوری پیوسته است. فلسفه در تکرار پرسش‌های‌اش اکنون دیگر به بازی تلخ نیهیلیستی گرفتار آمده است. زبان در فلسفه به خاطر سده‌ها سلطه‌ی «زبان غیر اصیل فرهنگستانی» راه را بر تازگی اندیشه در سخن فلسفی بسته‌اند. فیلسوفان از یاد برده‌اند که چگونه می‌توان پرسید. درنتیجه ما باید به اندیشه‌ی بنیادین (das wesentliche Denken) روی آوریم. اندیشه‌ای که از «اندیشه‌ی سرچشمه‌ای» (anfängliche Denken) و از «اندیشه‌ی میانجی» (das besinnliche Denken) خبر دارد، اما به آن‌ها محدود نمی‌ماند. اندیشه باید گوش سپردن باشد و بتواند آماده‌ی شنیدن «آوای هستی» باشد. اندیشه‌ای که راه را بگشاید تا روزی هستی بتواند در واژه‌ها آشکار شود (اخ:۱۰۰).

آن‌چه فلسفه را از اندیشه به معنای مورد نظر هایدگر جدا می‌کند، جایی به طور کامل آشکار می‌شود که بر منش شاعرانه‌ی اندیشه تاکید کنیم. هایدگر در رساله‌ی کوتاه «گوهر فلسفه» که به احتمال زیاد در آغاز دهه‌ی ۱۹۴۰ نوشت، اندیشیدن به گوهر فلسفه را به معنای «ساده اندیشیدن» (einfach denken) دانست.[1] این بازگویی حکمی در ***ادای سهمی به فلسفه*** است که در آن فلسفه کشف سادگی‌ها دانسته شده است (اس:۱۳-۱۲). این اندیشه‌ی ساده نظری نیست، بل شعر است. جستجوی گوهر فلسفه همواره گفت‌وگویی است با گوهر شعر. در فلسفه‌ی سنتی و در علم، اندیشه همان پژوهش است، و باید به «باور» منجر شود. اندیشه

---

1. M. Heidegger, "Das Wessen der Philosophie", in: *Jahresgabe der Martin Heidegger Gesellschaft*, 1987, pp.21-30.

در آن افق، با هستی رابطه‌ای ندارد (م‌آ-۵۷/۵۶:۱۸۹-۱۸۸). اما اندیشه جایی که چون شعر باشد، با هستی رابطه دارد. اندیشه در این حالت گوش سپردن به آوای هستی است. اندیشه‌ی فلسفی امری مهم‌تر از «نیروی تفکر ماست».

۶. فلسفه و اندیشه

تفاوت میان فلسفه و اندیشه، در آثار واپسین دوره‌ی کار فکری هایدگر جدی است، اما نباید ما را به این نتیجه برساند که دیگر هایدگر یک دستگاه زبانی قاطع و نهایی یافته بود که هیچ جایی برای فلسفه باز نمی‌گذاشت، و فقط اندیشه را پیش می‌کشید، و مطرح می‌کرد. راست است که بیشتر مایل بود کارش را «آزمونی در اندیش‌گری» بخواند، و قلمرو شنیدن آوای هستی را اندیشیدن می‌دانست، و درمواردی فلسفه را چندان بی‌اهمیت می‌انگاشت که از ***پایان فلسفه*** یاد می‌کرد. اما باز هم باید دقت داشته باشیم که حتی در همین نوشته‌های نهایی باز جا به جا از فلسفه به معنایی دیگر یاد می‌کرد، و دست‌کم گونه‌ای از «کنش فلسفی» را نزدیک به اندیش‌گری ارزیابی می‌کرد. اگر به این «امتیاز دادن» به سخن فلسفی و شاید بتوان گفت نامطمئن بودن به ضرورت و قطعیت محکومیت فلسفیدن دقت کنیم، بهتر می‌توانیم آثار دوره‌ی پایانی کار فکری او را درک کنیم.

هایدگر در *فلسفه چیست؟* که در ۱۹۵۶ منتشر شد این پرسش را چنین دقیق کرد که فلسفه پیش از هر چیز امری در راه (unterwegs) است (پ-۲:۲۹). او می‌خواست پرسش اصلی را روشن کند که مقصد این راه کدام است؟ چرا ما به این راه گام می‌نهیم؟ و در اصل، آیا این یکی از شکل‌ها، و شیوه‌های زیستن ما در این سیاره هست یا نه؟ به جای این، مردم امروز هم‌خوان با گوهر تکنولوژی می‌پرسند: «اصلاً فلسفه به چه درد می‌خورد؟»، «فایده‌اش چیست؟» و پاسخ باید در یک افق امکان‌های

شناخته‌شده جای گیرد. شلینگ در درس‌های مشهور به «روش پژوهش‌های دانشگاهی» گفته بود که «سخن گفتن از فواید فلسفه به گمان من در تضاد است با منزلت (Würde) این دانایی. آن کس که چنین پرسشی را مطرح می‌کند به یقین هنوز راهی به ایده‌ی فلسفه نیافته است».[1] وقتی به عبارت شلینگ بیشتر بیاندیشیم از خود می‌پرسیم که آیا می‌شود راهی به ایده‌ی فلسفه از راه دقت به ایده یافت؟ این‌جا مقصود همان ایده‌ی افلاطونی نیست بل واژه‌ی «ایده» بیشتر به معنای رایج در میان ایدئالیست‌های آلمانی باز می‌گردد. شاید برای روشن شدن نکته، ادامه‌ی بحث شلینگ راه‌گشا باشد، چون می‌گوید: «فلسفه طرح‌اندازی خودش است». فلسفه هدف غایی و نهایی (Endzweck) خویش، و به همین دلیل در حد خود یکی از جای‌گاه‌های حقیقت است. فلسفه خود را پیش می‌کشد، اثبات می‌کند، و به خود می‌اندیشد. هایدگر به بهره‌های فلسفه کاری نداشت، اما هم‌چنان می‌پرسید: "wozu?" یعنی «برای چه؟». هایدگر با این پرسش به کارآیی نمی‌پرداخت، بل مقصودش همان «چرا؟» است. مثل این که ما هم در فارسی می‌پرسیم: «برای چه به آن‌جا رفتی؟». و گاه در این پرسش که به معنای «چرا به آن‌جا رفتی؟»، مقصودمان سرزنش و نشان دادن مخالفت هم هست. اما هایدگر از پرسش، هیچ نیّت خاصی از جمله نشان دادن مخالفت و غیره نداشت. مقصود هایدگر از پرسیدن *فلسفه چیست؟*، دسترسی به پاسخی نبود که شرح برخی صفت‌های فلسفه باشد. روشن‌گری افق کار و کنش فلسفی بود.

فلسفه کنش پرسش‌گری است، و نه مجموعه‌ای از حقیقت‌ها، به همین دلیل تکاملی ندارد. در فلسفه نباید در پی پاسخ برآمد، بل باید شیوه‌ی پرسش‌گری را ویران، و چارچوب اندیشه‌ها را که پرسش‌ها درون آن مطرح می‌شوند، دگرگون کرد. باید دانست که فلسفه در قلمرویی جای گرفته است

1. F. W. J. Schelling, *Philosophies de l'université*, Paris, 1979, p.81.

که متعلق به خودش نیست (ه‌ز:۴۳). با وجود این، ما نمی‌توانیم فلسفه را کنار بگذاریم، یا نسبت به آن بی‌اعتنا بمانیم. تاحدودی گرفتار مفاهیمی شده‌ایم که ساخته‌ایم. سنت فکر فلسفی تداوم می‌یابد، و فهم همگان را منجمدتر و سخت‌تر می‌کند، اما راه را به طور کامل بر اندیش‌مندان نمی‌بندد. فکر فلسفی گاه باارزش و معتبر است، و سرچشمه‌های اصیل دارد، و از فهمی «بیان‌ناشده» خبر می‌دهد. فقط به مسیر نادرستی افتاده است. یکی از مهم‌ترین جلوه‌های نادرستی این مسیر باور به ضرورت جای‌گیری اندیشه‌ها در نظامی فلسفی است. هایدگر هم‌چون کیرکه‌گارد و نیچه با نظام‌سازی در فلسفه مخالف بود. او از نظامی که هگل بر پا کرده بود و از نظام‌هایی که نوکانتی‌ها می‌خواستند بر پا کنند، به عنوان اموری غیر فلسفی یاد می‌کرد: «دوران ساختن نظام‌ها گذشته، و دوران ساختن شکل اساسی حقیقت هستی با هستندگان هنوز نرسیده است» (اس:۲۹،۴). هر نظام فلسفی استوار است به الگوی ریاضی و جستجوی یقین: «نظام فقط در آستانه‌ی سلطه‌ی اندیشه‌ی ریاضی (سلطه به گسترده‌ترین معنا) ممکن شد... اندیشه‌ای که خارج از این قرار گیرد، و بیرون تعریف حقیقت هم‌چون یقین باشد، به طور اساسی در نظام غایب است» (اس:۴۵). یونانیان نظام فلسفی نمی‌ساختند. حتی ارسطو که برخی او را نخستین متفکری دانسته‌اند که می‌کوشید تا مجموعه‌ی بحث‌های فلسفی خود را به هم پیوند بزند، نظام‌ساز نبود. نمی‌توان وسعت و ژرفای موضوع‌ها و مباحث را با نظام یکی دانست. اصل نظام این است که هر بخش آن بخش‌های دیگر را توجیه کند. این در کار ارسطو یافتنی نیست. ایا رابطه‌ای میان کارهای مشهور به آثار منطقی ارسطو از یک‌سو و نوشته‌های فیزیکی و متافیزیکی او از سوی دیگر یافتنی است؟ آیا آنان که در مورد هر یک از این دو دسته قائل به نظام فلسفی شده‌اند می‌توانند این دو نظام را به نظام اصلی و واحدی بازگردانند؟[1]

---

1. D. W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press, 1990.

هایدگر در مورد فقدان نظام در کار افلاطون و ارسطو نوشت: «نظام به معنای ساختاری طرح‌اندازی‌شده که قائل به وحدت باشد و دربرگیرنده‌ی تمامی مسائل بنیادین باشد، یعنی نظامی واحد باشد، در آثار آن‌ها یافتنی نیست». هایدگر افزود که در آثار آنان «متنوع‌ترین مسائل از خاستگاه‌های مختلف و به درجه‌های متفاوت مطرح می‌شوند... همه چیز در پرسش راهنمای فلسفه گردهم می‌آیند: هستندگان چیستند؟» (ن-۱:۱۹۰، ش:۲۶ب، پت:۱۴۱ب). نظام بیشتر یکی از اهداف و گاه خود هدف اصلی فلسفه دانسته شده است (ش:۲۷). جای‌گاه نظام‌مند یک مساله ارتباط‌های درونی‌ای است که راستا، و میزان پرسش‌گری ما را می‌سازند (آ:۱۹۳-۱۹۲). در نخستین مرحله‌ی آثار هایدگر این ارتباط درونی وابسته است به انسان. رابطه‌ی اصلی و یکه‌ی مفاهیم پیشاپیش به دست خود دازاین طرح شده است.

۷. پایان فلسفه

زمانی که هایدگر از پایان فلسفه یاد می‌کرد، فلسفه را در معنای متافیزیکی‌اش و هم‌چون دوری از طرح مساله‌ی هستی می‌دید. در عین حال، به نظرش چنین می‌رسید که در دوران گشتلِ تکنولوژی دیگر جایی برای بیان تجریدی فلسفی باقی نمانده است. او در سال‌های جوانی‌اش اعلام می‌کرد که فلسفه نیازمند آن است که از سر آغاز شود. چه بسا این حکم هایدگر به پیشینه‌ی تحصیل یزدان‌شناسی و دقت او به «زندگی واقع‌بودگی» (Faktisches Leben) بازمی‌گشت. هایدگر نشان می‌داد که غیر ممکن است که بتوانیم فراتر از هستن در جهان راستین برویم، و چنان جای‌گاه متعالی‌ای بیابیم که از آن‌جا واقع‌بودگی زندگی انسانی به گونه‌ای بی‌طرف دانسته شود. واقع‌بودگی تقدیر ماست. ما همواره در آن زندگی می‌کنیم و شگفت‌آور است که فلسفه زمانی دراز این نکته را درنیافته بود. هایدگر خواهان دگرگونی‌ای در اندیشه بود که فلسفه را به هرمنوتیک

واقع‌بودگی بازگرداند، و بینش فلسفی قدیمی را کنار بگذارد (م‌آ-۶۱:۷۳-۶۲). او به این نتیجه رسیده بود که فلسفه در پیکر سخن سنتی خود دیگر به کاری نمی‌آید. اما در *هستی و زمان*، و حتی برخی از آثار مهم دوران دگرگونی، هنوز به فلسفه اعلام جنگ نداده بود. چند دهه‌ی بعد به درون‌مایه‌ی «پایان فلسفه» بازگشت. در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ هایدگر چند متن منتشر کرد که مایه‌ی اصلی آن‌ها پایان فلسفه بود. مفهوم پایان فلسفه، ادامه‌ی بحث هایدگر درمورد پایان متافیزیک بود. خود هایدگر در رساله‌ی *پایان فلسفه و رسالت اندیشه* (۱۹۶۶)، که شاید مهم‌ترین متن درمورد مساله‌ی مورد بحث ما باشد، به کارهای جوانی‌اش اشاره‌ای کرد و نوشت که اکنون رسالت قدیمی *هستی و زمان* را به شکلی اصیل‌تر دنبال می‌کند (پ-۱۱۲:۴). در نوشته‌های هایدگر آن‌چه به انتقاد او از هگل مربوط می‌شود مهم است. هایدگر در *مسائل بنیادین پدیدارشناسی* گفته بود که به یک معنای خاص، فلسفه با هگل به پایان رسیده است (م‌ب:۳۴۰-۳۳۹). هگل که بنا به متن پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* می‌خواست فلسفه را به علمی دقیق تبدیل کند، راه را گشود تا پس از او اندیش‌مندان بزرگی از پایان فلسفه یاد کنند. ناتوانی هگل از بلندپروازی‌ای ناشی می‌شود که فلسفه را علمی دقیق می‌خواهد. هایدگر نوشت: «ما هیچ ملاکی در دست نداریم تا به ما امکان بدهد که کمال یک دوره‌ی متافیزیکی را در قیاس با هر دوره‌ی دیگر ارزیابی کنیم» (پ-۱۱۸:۴). اندیشه‌ی افلاطون کامل‌تر از اندیشه‌ی پارمنیدس نبود. فلسفه‌ی هگل کامل‌تر از فلسفه‌ی کانت نبود. هر دوره ضرورت‌های خودش را پیش می‌کشد. درنتیجه، تمام شدن فلسفه به هیچ‌رو به معنای کامل شدن آن نیست. فلسفه به حد رسیده، اما نه به این دلیل که کامل شده، برعکس به این دلیل که ناکامل است.

در رساله‌ی *پایان فلسفه و رسالت اندیشیدن* بحث از «پایان» است. اما معنای آن چیست؟ آشکارا برای هایدگر فلسفه فقط بیان فلسفی نیست. یعنی به کلام و واژه کاهش نمی‌یابد. فلسفه، عمل و راه‌گشایی است. اما

هر عمل به صورت هدف‌مند بازشناختنی است. هر گونه خردورزی هدفی دارد. فلسفه متوجه هدف یا فرجام خود است. اما معنای Ende چیست؟ هم هدف و هم پایان گرفتن (پ-۱۱۴:۴). چیزی می‌تواند بدون کامل شدن پایان گیرد، اما چیزی که کامل می‌شود پایان می‌گیرد. فلسفه در کدام یک از این دو حالت است؟ خود هایدگر در *پایان فلسفه* نوشت: «معنای این که از پایان فلسفه یاد می‌کنیم چیست؟ ما پایان را هم‌چون چیزی که به سادگی معنایی منفی دارد، هم‌چون توقف، فقدان تداوم، و شاید هم‌چون زوال، و ناتوانی می‌فهمیم. برعکس آن‌چه ما در مورد پایان فلسفه می‌گوییم به معنای کامل شدن متافیزیک است» (پ-۱۱۴:۴). هایدگر هشدار داد که با این همه کامل شدن متافیزیک نه به معنای کمال، بل تمام شدن آن است. فلسفه پیش از این که به کمال برسد، یعنی هستی را دریابد، تمام می‌شود. کمال متافیزیک به معنای نتیجه‌ای نیست که فلسفه آن را هم‌چون هدف به دست آورده است. چون نکته بر سر تمام شدن متافیزیک است. پایان فلسفه یک جای‌گاه است. جایی که تمامی تاریخ فلسفه گرد بیشترین امکان‌اش جمع می‌شوند. پایان (هدف) یعنی همین گردهم‌آیی. پایان فلسفه گرد هم آمدن اهداف متعدد است، و نه فرجام. در *هستی و زمان* مرگ به عنوان چنان امکانی مطرح شده بود. مرگ هدف و پایان بود، اما پایان دازاین کمال او نیست. او هنوز به کمال دست نیافته که می‌میرد. درست مثل فلسفه.

پایان فلسفه به این معنا نیست که فلسفه به عنوان امر نظری تمام می‌شود، و به امر عملی و کنش تبدیل می‌شود. این‌جا پایان برای هایدگر به معنای تمام شدن متافیزیک است. به همین دلیل هایدگر حاضر نیست که پایان را به معنای معمولی آن امری منفی بداند. این‌جا متحرکی متوقف نمی‌شود، و فراشدی به بن‌بست نمی‌رسد، بل آن‌چه منفی است تمام می‌شود. پایان فلسفه هنگامی که پایان متافیزیک باشد امری مثبت است. در واپسین آثار هایدگر مدام تکرار شده که متافیزیک به مرحله‌ی نهایی

خود رسیده، و استدلال می‌شود که امکانی برای متافیزیک باقی نمانده است. این‌جا در پایان فلسفه، جای‌گاهی مطرح است که در آن امکان‌های متافیزیک به سر می‌رسد. در رساله‌ی «گذشتن از متافیزیک» هایدگر نوشت: «با متافیزیک نیچه فلسفه به آخر راه رسید» (رخ:۹۵) . یعنی تمامی امکان‌های راکه در برابر خود داشت تجربه کرد. اما پایان فلسفه به معنای پایان اندیشه نیست. اندیشه در راه «آغازی دیگر» قرار می‌گیرد.

۸. فلسفه و پرسش بنیادین

مساله‌ی فلسفه چیست؟ هایدگر در این مورد نوشت: «اگر چیزی حقیقت داشته باشد این است که فلسفه دارای هیچ بهره‌ای برای دازاین انسانی نیست. اما یک پرسش همواره مطرح می‌ماند: «این امر چه سودی برای من دارد؟»». عظمت درونی انسان در آن کاربردهایی که او برای چیزها می‌آفریند یافتنی نیست. بل در امکان انسان در فرارفتن فراسوی خویشتن و جای‌گاهی را یافتن، نهفته است. فلسفه امکان دادن به رخداد این جای‌گاه‌یابی است» (م‌آ-۷:۲۸). فلسفه فقط به این معنا مسوول دگرگونی‌های مهمی در تاریخ انسان است. موتور دیزل اختراع نمی‌شد اگر فلسفه پیش‌تر به طبیعت چنان نمی‌اندیشید، راه را بر پژوهش نمی‌گشود، و کار را بر مخترع آسان نمی‌کرد. اما، دانستن فلسفه کسی را مهندس و مخترع بهتری نمی‌کند، فقط امکان می‌دهد که پرسش‌هایی از این دست را بپرسیم: «این تکنولوژی ماشینی در دل تاریخ رابطه‌ی انسان با هستی، چیست؟» (ن-۳۹:۴ب،۵۳). هایدگر همواره به این انتظار که فلسفه کارآیی فوری داشته باشد معترض بود. تحقق این انتظار همان قدر نادرست است که فرض کنیم فلسفهٔ یکسر جدا از زندگی راستین و واقع‌بودگی است. فلسفه‌ی اصیل «به دنبال چیزها» پدید نمی‌آید تا از آن انتظار بازنمایی داشته باشیم. فلسفه حتی توضیح امور و چیزها هم نیست. راهی است برای چیرگی بر خود پنهان‌گری چیزها، و درنتیجه به فضای ناپوشیدگی بازمی‌گردد. اما

درست به همین دلیل تاثیر فوری هم ندارد. فلسفه نه توضیح است و نه قبول بی‌بروبرگرد آشکارگی. پرسش‌گری مداوم است و زیر سئوال بردن حتی بدیهی‌ترین امور، و از بهره‌وری و محاسبه‌گری جداست، نه تجریدی است و نه تجربی. هایدگر جوان در یکی از نخستین درس‌هایش یعنی «ایده‌ی فلسفه و جهان‌بینی» آن را «علم اوّلیه» (Urwisenschaft) خواند (م‌آ-۵۷/۵۶:۱۳). فلسفه ریشه در فهم پیشامفهومی ما از هستی دارد (آ:۵۲)، و به تیمارداری دازاین بازمی‌گردد. این‌جا مورد خاص دستاورد مهم نیست، امکان دادن به دستاوردن مهم است. فلسفه هم‌چون «تیمارداشتی مطمئن» است (م‌آ-۱۷:۵۹). این تیمارداری، دانایی است. مراقبت از هستی فیلسوفان را به حرکت درمی‌آورد (م‌آ-۱۷:۲۵۸). فلسفه می‌تواند زاده‌ی نگرانی ما باشد. نگرانی‌ای که هستی را بر ما آشکار می‌کند، و هستندگان و جهان را از اعتبار می‌اندازد. نگرانی‌ای که نیستی را پیش می‌کشد. هر چه هستی در اندیشه‌ی هایدگر محکم‌تر شد، پرسش «چرا فلسفه؟» آسان‌تر حل شد. این مساله‌ی گزینش و اختیار فیلسوف نیست. هستی نیچه را وادار به بیان کرد (ن-۳:۲۱۵). فلسفه زمینه و پایه‌ی آینده را ساخت (ن-۴:۱۰۰). فلسفه به تدارک «آغازی دیگر» یاری رساند، و نگذاشت انسان «حیوان مکانیکی» بشود، حیوانی که یکسر با گشتل تکنولوژی هم‌خوان باشد (اس:۶۸،۱۹۴). باید حدود کار فلسفی را شناخت. فلسفه به کار سیاست‌مدار نمی‌آید. مارکس جوان از فلسفه توقع انقلاب داشت، و این هم‌چون خواست پرواز با نیمکت بخاری است (دم:۸۹).

از سوی دیگر در *ادای سهمی به فلسفه* می‌خوانیم که فلسفه ملی نیست. آرزوی فلسفه‌ی آلمانی داشتن یعنی پایین آوردن فلسفه تا حد پوشاک و خوراک آلمانی (اس:۳۰-۲۹). نکته این‌جاست که ملت فلسفه را نمی‌آفرینند، بل فلسفه ملت را می‌آفرینند. هم‌چنین، مفهوم «علم ملی» (مفهوم مورد پرستش نازی‌ها) نیز نادرست است. چون به این نکته دقت کنیم که هایدگر فلسفه را ملی و درنتیجه آلمانی نمی‌داند، معنای یکی از گفته‌های

او را که موجب بحث‌های فراوانی شده، بهتر درمی‌یابیم. او در خطابه‌ی *فلسفه چیست؟* اعلام کرد که فلسفه در بنیاد خود یونانی است و در هستی اصیل خویش یونانی باقی خواهد ماند: «واژه‌ی philosophia به ما می‌گوید که فلسفه آن است که پیش از هرچیز تعیین‌کننده‌ی وجود جهان یونانی است. افزون بر این، هم‌چنین تعیین‌کننده‌ی منش بنیادی تاریخ غربی ـ اروپایی ماست. اصطلاح مورد بحث ما، یعنی «فلسفه‌ی غربی ـ اروپایی»، گونه‌ای این‌همان‌گویی است. چرا؟ به این دلیل که فلسفه در وجود خود یونانی است. یونان این‌جا یعنی این که فلسفه که در وجود اصیل خود دارای چنان ماهیتی است، نخست تعلق دارد به جهان یونانی، و در گسترش خود نیز چنین باقی خواهد ماند» (پ‌ـ۲:۱۵). *در چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟* نیز هایدگر همین نکته را به شکل دیگری بیان کرد (چ:۲۲۴). معلوم می‌شود که هایدگر از فلسفه‌ی یونانی به معنای فلسفه‌ای متعلق به ملت یونان (یونانیان باستان)، حرف نمی‌زد. برای او اشاره به سرچشمه‌ی یونانی تاکید بر آن خردورزی‌ای است که در یونان شکوفا شد. خردورزی و دانایی‌ای که یونانیان باستان را ساخت، و بعد مسیر فلسفه‌ی اروپایی را تعیین کرد. برای هایدگر فلسفه به قلمرو فرهنگی عظیمی تعلق داشت که به طور خاص محدود به یک ملت خاص نمی‌شد. نه یونان، نه آلمان، و نه جایی دیگر.

فصل ۱۷

اندیشه و هستی

۱. اندیشه چیست؟

هنگامی که دوست هایدگر، ویلیام ریچاردسون، می‌خواست عنوان کتاب مشهورش درباره‌ی هایدگر را «هایدگر، مسیری از پدیدارشناسی تا هستنده‌ی اندیش‌مند» انتخاب کند، نظر خود هایدگر را جویا شد. هایدگر به او نوشت که واژه‌ی Seinsdenken یعنی «هستنده‌ی اندیش‌مند» را نمی‌پسندد، زیرا یادآور «حیوان عاقل» در سخن متافیزیکی است. با این واژه روشن نمی‌شود که چه فاصله‌ی ژرفی میان برداشت از هستنده‌ای که به هستی می‌اندیشد، با آن مفهوم متافیزیکی یعنی هستنده‌ای که به هستندگان می‌اندیشد، وجود دارد.[1] ریچاردسون نام کتابش را *هایدگر، از راه پدیدارشناسی به اندیشه* گذاشت. آشکارا واژه‌ی «اندیشه» به تنهایی برای خواننده‌ی ناآشنا با فلسفه‌ی هایدگر معنای هستنده‌ای را که به هستی می‌اندیشد ندارد، اما برای کسی که با کار فکری هایدگر آشنا باشد،

---

1. W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thoight*, 3d edn, The Hague, 1974, preface, p.xv.

چنین معنایی به سرعت دانسته می‌شود. اندیش‌مند فقط کسی است که به هستی بیاندیشد. هایدگر بارها واژه‌ی Denken را به معنای «اندیشه» به کار برد، و از آن سهمی از هستی ما را که گوش می‌سپارد، و بخشی از تاریخ هستی است، منظور داشت. اندیشه وقتی از مبانی متافیزیکی شکل‌دهنده‌اش خلاصی یابد، تازه به معنای دقیق اندیشه خواهد بود. اندیشه پیش از و مهم‌تر از هرچیز، به «حقیقت هستی»، و از این‌جا به یادآوری و فراموشی مرتبط می‌شود. نکته‌ی مهم در بحث هایدگر این است که اندیشه فراتر از آگاهی و نیّت اندیش‌مند، داوری کنونیِ اندیشه‌ای پیشین و اصیل است. اندیشه‌ی والا پژواکی است از اندیشه‌ی اصیل گذشته. اندیشه در بهترین حالت یادآوری است.

فعل denken به معنای «فکر کردن» است. هایدگر آن را به فعل danken به معنای «سپاس گذاشتن» مرتبط دانست، و گفت که معنای دیگر واژه‌ی denken «به یاد آوردن» بود، که سرچشمه‌ی واژه‌ی Andenken به معنای «یادبود» و «خاطره» است. به نظر هایدگر اندیشیدن با دو فعل «به یادآوردن» و «سپاس گذاشتن» (danken) هم‌راه است. اندیش‌مندانه (denkerisch) زیستن همواره با آن دو کنش یکی می‌شود، و درنتیجه اندیشیدن به هستی یادآوریِ آن است، یعنی بازگشت به دانایی‌ای پیشینی از آن است، و نیز سپاس‌گذاری داده‌های هستی است. این نکته که اندیشیدن با یادآوری هم‌راه است در نوشته‌های اگوستین قدیس آمده، هرچند هایدگر به آن اشاره‌ای نکرده است. در زبان لاتین اندیشیدن را cogitare می‌خواندند، که از دو جزء cum به معنای «باهم»، و agere به معنای «پیش رفتن» شکل گرفته بود. با یک‌دیگر پیش رفتن از نظر اگوستین قدیس در رساله‌ی «درباره‌ی تثلیث»، یعنی هم‌راهی خاطره باهوشمندی و خواست، که مجموع آن‌ها اندیشه خوانده می‌شود.[1] بحث

1. R. Schürmann, *Heidegger: On Being and Acting, From Principles to Anarchy,*

اگوستین نمی‌توانست پایه‌ای برای کار هایدگر محسوب شود، چرا که خواست که هم‌راه هوشمندی و خاطره آمده، از نظر هایدگر عنصری متافیزیکی است. جدا از این، برای هایدگر به عنوان اندیش‌مند پس از مدرنیته، اندیشیدن به هستی همان اندیشیدن به فراموشی هستی بود. اگر یادآوری برای او مهم بود از زاویه‌ی تاکید بر ضرورت گذر از فراموشی بود، و این نکته‌ای مورد نظر اگوستین نبود. هایدگر که می‌گفت Denken ist Andenken («اندیشیدن به یادآوردن است») به بنیادی غیر متافیزیکی اشاره داشت، که نمی‌توانست در این موقعیت معنایی برای اگوستین داشته باشد. درک اگوستین می‌توانست این باشد که ما از خدا برای امکان اندیشیدن‌مان سپاس‌گزاریم. برای هایدگر اندیش‌مندانه زیستن با شاعرانه زیستن یکی است. شعر هم یادآوری و هم سپاس‌گذاری است. هایدگر نوشته: «کل اندیشه‌ی فلسفی و دقیق‌ترین و ظریف‌ترین شکل آن، در گوهر خود شاعرانه است... فلسفه‌ی بزرگ اندیشیدن شاعرانه است» (ن.۲:۷۳). از یک جهت اندیشه، شعر است. هر دو می‌سازند و در عین حال ویران می‌کنند (ن.۳:۱۴۳، اس:۴۱-۴۰).

۲. اندیشه و پرسش‌گری

هانا آرنت کتاب زندگی ذهن را با واگویه‌ای از هایدگر آغاز کرد: «اندیشه برعکس علم موجب دانایی نمی‌شود. اندیشه خرد عملی مفید تولید نمی‌کند، اندیشه معمای جهان را حل نمی‌کند، اندیشه ما را به طور مستقیم مجهز به قدرت عمل نمی‌کند».[1] خود آرنت نکته را بسیار خلاصه چنین گفت: «اندیشه دانایی و شناسایی نیست». دانایی به طور معمول با حقیقت سروکار دارد. اما اندیشه با معنا سروکار دارد. هایدگر حتی در

→ Indiana University Press, 1990. p.276.

1. H. Arndt, *The Life of Mind*, New York, 1978, vol.1, p.1.

مورد آن‌چه به گمان دیگران پیچیده‌ترین انواع فکر کردن می‌آیند، بیشتر فعل ساده‌ی «اندیشیدن» را به کار می‌برد، و گاه از واژه‌ی Besinnung به معناهای «تعمق» و «تامل» در مورد اندیشه به اموری پیچیده‌تر نیز استفاده می‌کرد. به گمان او تامل و تعمق به آن مواردی بازمی‌گردند که کسی در مورد جای‌گاه دانایی‌ای یا علمی بیاندیشد (اس:۲۹۱، م‌آ-۳۹:۴۱۵). هایدگر Besinnung را از Reflexion متفاوت می‌دانست، و آن‌ها را به یک معنا به کار نمی‌برد. دومی همان طور که هگل هم به ریشه‌اش اشاره کرده، با بازگشت به معناهای بازتاب و انعکاس، به اندیشه‌ای که در منطق بازنمایی و بازنمودی جای می‌گیرد، مربوط می‌شود. در عین حال، در مواردی معنای «به خوداندیشی» هم دارد. اما از نظر هایدگر حتی این به خوداندیشی در همان منطق بازنمایی (یعنی در دل متافیزیک) ممکن می‌شود. هایدگر جایی را که دازاین به خود متوجه می‌شود، و درمورد خود می‌اندیشد، و درنتیجه هم از هستی باخبر می‌شود، و هم هستی هنوز موضوع اندیشه‌ی او نیست، با این واژه مشخص کرد (م‌ب:۱۵۱). در «من می‌اندیشم» دکارتی همان فکر کردن و متوجه این شدن که در حال فکر کردن هستم، من را به عنوان فاعل تفکر مطرح می‌کند (م‌آ-۲۷:۲۸۴). از نظر هایدگر اندیشیدن نوعی پایگان را نیز می‌سازد. در راس این پایگان، اندیشه‌ی اصیل قرار دارد. این اندیشه پرسش‌گر است. در قاعده‌ی هرم اندیشه‌ی محاسبه‌گر (das rechnende Denken) قرار دارد. در *هستی و زمان* هم هایدگر نوشته بود که هرروزگی دازاین را به هستنده‌ای محاسبه‌گر تبدیل می‌کند (هز:۲۸۹). یک دهه‌ی بعد، او در درس‌های نیچه گفت که اندیشه‌ی محاسبه‌گر افق ثابتی دارد، کسی در فکر دگرگون کردن این افق نیست. در این افق کسی لازم نمی‌داند که به خویشتنِ خویش بیاندیشد (ن-۲:۱۱ب).

پرسش امری است مشخص و محدود به زمان و مکان، که حتی اگر بارها مورد پرسش‌گری قرار گیرد، یک‌نواخت و دارای یک افق محدود و

مشخص نخواهد بود. مساله‌ی هستی یک پرسش است. پرسش، لزوماً استوار به یک سنت محکم فلسفی نیست (م‌آ-۷۸:۲۷). هایدگر نوشته: «یک پاسخ (Antwort) درست آن‌جا که می‌داند چگونه به شیوه‌ای درست ناپدید شود، یک پاسخ است» (م‌آ-۷۶:۲۷). جواب به یک پرسش، دست‌کم در زمینه‌ی علم هنجاری و سرمشقی معیین می‌تواند نقطه‌ی پایانی بر مساله باشد. اما پاسخ به یک پرسش فلسفی هرگز نهایی نیست، و خود موجب پرسش‌هایی تازه می‌شود، از این‌رو فیلسوف مشتاق پرسیدن است. فلسفه کنش پرسش‌گری است (م‌آ-۱۵:۲۷،۲۵). پرسش‌گر همین که می‌پرسد دگرگون می‌شود: «آن‌چه فلسفه با آن سروکار دارد خود را فقط در، و از طریق، یک دگرگونی در دازاینِ انسان آشکار می‌کند». (م‌ب:۲۹۲، ن-۲:۱۲۰ب). پرسش‌گری یک نیروی مهارشده‌ی انسانی، و وابسته به خواست و اراده‌ی ما نیست. ما تابع نیروی پرسش‌گری هستیم. اندیشه ما را به پیش می‌راند. این نیرو ناشناخته است و به رویدادِ از آنِ خود کننده مربوط می‌شود. فلسفه اگر پایانش به سرآغازی دیگر تبدیل شود، یعنی تبدیل به پرسش‌گری شود، پیش خواهد رفت. با باقی ماندن راستین در پرسش‌گری است که فلسفه امکان می‌دهد تا آن‌چه پرسیدنی است آشکار شود (ش:۹۸).

در دهه‌ی ۱۹۳۰، با آغاز دگرگونی، هایدگر این نکته را پیش کشید که ما خود در تاریخ هستی به سر می‌بریم، و بنا به منطقی می‌پرسیم، هرچند خود این منطق بر ما ناآشکارست. اما یک نکته را می‌دانیم: سئوال در مورد هستندگان ما را به قلمرو دانایی علمی پیش می‌راند، اما پرسش از هستی (حتی از هستی هستنده) ما را در قلمرو اندیشه جای می‌دهد (ن-۲:۱۲۰ب). مهم‌ترین نکته در اندیشیدن این است که اندیشه با فهمی از هستی هم‌راه می‌شود. حتی وقتی ما برای پرسش‌های خود پاسخ قانع‌کننده‌ای به دست نیاورده‌ایم، گوهر پرسش‌گری چیزی از هستی را بر ما آشکار می‌کند. هایدگر در این نزدیکی اندیشه و هستی، به پیشینه‌ای

دور در تاریخ فلسفه باز می‌گردد. پارمنیدس در شعر فلسفی‌اش گفته بود که اندیشیدن (no ein) و هستی (einai) یکی هستند (to auto). مقصود او نمی‌توانست این باشد که چون می‌پرسیم از هستی دانشی تام به دست می‌آوریم. منظورش این بود که چون می‌پرسیم از هستی باخبر می‌شویم. او باور داشت که هستی پنهان شده است، و فقط به ما خبری می‌دهد (م‌آ-۶۳:۹۱ب). از نظر هایدگر هستی و اندیشه «یکی نیستند»، بل باید گفت که «آن‌ها به یک‌دیگر تعلق دارند» (دم:۱۲۲). چون به یکی از آن‌ها بیاندیشیم، با دیگری روبرو می‌شویم. اندیشیدن، سپاس نهادن، و به یاد آوردن به یکدیگر تعلق دارند. چارگانه‌ی زمین، آسمان، خدایان، و میرایان به یک‌دیگر تعلق دارند. هستی هم‌چون «حضور حضورها» (Anwesen des Anwesendes) تمامی حضورها را گرد هم می‌آورد، و به یک‌دیگر متعلق می‌کند (چ:۲۴۱ب). می‌توان اندیشه‌ی غربی را هم‌چون رشته‌ای از شکل‌های متنوع اندیشیدن به همین نکته‌ی بنیادین دانست (ه‌ز:۱۷۱ب، چ:۲۴۲).

۳. اندیشه و علم

فیلسوف و دانش‌مند در بند متافیزیک، به این مساله نمی‌اندیشند که «چه چیزی اندیشه خوانده می‌شود؟». آن‌ها درباره‌ی «فراشد اندیش‌مندی» نظریه‌پردازی می‌کنند، در صورتی که به همان پرسش ساده اما بسیار مهم نمی‌اندیشند. از این‌رو، به گمان هایدگر «مساله‌ای که تا بیشترین حد ممکن برانگیزاننده‌ی فکر است این است که ما هنوز نمی‌اندیشیم» (چ:۴). هایدگر از این‌جا آغاز می‌کند که اندیشه از دسترس ما خارج شده است. در جریان آن‌چه به طور معمول اندیشیدن خوانده می‌شود، اندیشه به معنایی که مورد نظر هایدگر است، پنهان شده است. با توجه به نکته‌ی بالا هایدگر نشان داد که «علم نمی‌اندیشد». این عبارت تحریک‌آمیز که به اندازه‌ی کافی موجب رنجیدگی دانش‌مندان را فراهم می‌آورد، هم

فاصله‌ای که اندیشه را از علم جدا می‌کند نشان می‌دهد، و هم نمایانگر انتقاد اصلی هایدگر به بنیان متافیزیکی علم است. هایدگر در گفت وگو با ویسر توضیح داده که هرچند به ظاهر علم در گستره‌ی فلسفه حرکت نمی‌کند، اما فلسفه بر آن حاکم است بی آن که دانش‌مند لزوماً از این نکته با خبر باشد.[1] فیزیک حرکت یا زمان را پیش می‌کشد، اما هرگز نمی‌تواند دریابد و روشن کند که حرکت یا زمان چه هستند. علم تا علم است اندیشه ندارد، و نمی‌تواند با روش‌های خاص خود به هستی بیاندیشد. با روش‌های فیزیکی به پرسشی از این دست که چرا فاصله وجود دارد، نمی‌توان اندیشید. در بهترین حالت، فاصله به طور دقیق اندازه‌گیری می‌شود. حرکت مولکولی مطرح می‌شود، اما به خود حرکت فکر نمی‌شود. زاویه‌ی تابش نور اندازه‌گیری می‌شود، اما این که چرا روشنی وجود دارد مورد سئوال قرار نمی‌گیرد. وقتی هایدگر اعلام می‌کرد که علم نمی‌اندیشد، دانش‌مندان را فقط سرزنش نمی‌کرد، و کوتاهی کار علمی آنان را یادآور نمی‌شد، بل می‌خواست «ساختار درونی علم» را روشن کند، و این که حدود علم کجاست، به چه کارهایی تواناست، و از انجام چه کارهایی ناتوان است. می‌خواست نشان دهد که علم از یک سو متوجه اموری است که فلسفه به آن‌ها می‌اندیشد، اما از سوی دیگر خودش توانایی اندیشیدن به این امور را ندارد. برای دکارت «من می‌اندیشم» از راه سخن شناخت‌شناسانه تبدیل به حکمی هستی‌شناسانه در اثبات بودن «من» می‌شد. برای هایدگر چنین حکمی در خود بی‌معناست. باید روشن شود که من در چه موقعیت، حالت، روحیه، و از کدام راه عملی می‌اندیشم. در علم مدرن همه چیز در خدمت هدفی بیرون فراشد دانایی

---

1. *Martin Heidegger in Conversation*, er. R. Wisser, trans. S. Murthy, New Delhi, 1970.

ر. ویسر، «گفتگو با مارتین هایدگر»، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی،در: *بخارا*، ش۵۷ فروردین و اردی‌بهشت ۱۳۷۸.

قرار دارند، بی آن که هیچ گاه این هدف روشن شود. در اندیشیدن به معنای مورد نظر هایدگر همه چیز در جهتی مخالف با جهت بازنمایی علمی پیش می‌روند. هایدگر می‌نوشت که در علوم مدرن روش دیگر ابزاری در خدمت دانایی نیست، بل دانایی در خدمت روش درآمده است. کوشش ما باید «زنده نگه داشتن آتش اندیشه باشد» (گ‌ا:۵۶). در جهان تکنولوژیک کار سخت‌تر است، و هر چه زمان بگذرد کار سخت‌تر هم خواهد شد.[1]

دقت به رابطه‌ی علم با اندیشه به گونه‌ای ناگزیر، ما را به رابطه‌ی اندیشه با فلسفه می‌کشاند. تمامی علوم خود استوار به فلسفه‌اند، و نه برعکس. فلسفه در معنای متافیزیکی دانش ابرتاریخی‌ای است که پس از دکارت ادعای ایقان نامشروط برای باورداشت‌های خود دارد (چ:۱۳۲-۱۳۱). دانایی علمی می‌تواند به درستی، و با دقت گذشته‌ی خود را گزارش کند، اما نمی‌تواند سرچشمه‌ی خود را درک کند. هایدگر نوشته: «از طریق تاریخ ما هرگز نمی‌توانیم درک کنیم که تاریخ چیست. همان طور که یک ریاضی‌دان نمی‌تواند از طریق ریاضی یعنی به وسیله‌ی علم خودش و با قاعده‌های ریاضی نشان بدهد که ریاضیات چیست. گوهر رشته‌های علم (تاریخ، هنر، شعر، زبان، طبیعت، انسان، خدا) برای این رشته‌ها دسترس‌ناپذیر است. گوهر این رشته‌ها مساله‌ی مورد توجه اندیشه است. همان طور که علوم از راه علوم راهی به این گوهر ندارند، باید گفت که علوم اندیشه نیستند» (چ:۳۳). علم باید بیشترین قدرت توضیحی را با کمترین اندیشه ارائه کند. فلسفه بیشترین اندیشه را با کمترین قدرت توضیحی ارائه می‌کند. روش علمی فروکاستن پدیدار ادراک‌شده به اصول بنیادین و قابل آزمون است. واحد اندازه‌گیری

---

1. M. Heidegger, "A Letter from Martin Heidegger", in: M. Frings ed, *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago, 1968, p.19.

مقدس در علم «کارآیی» است. کارآیی در ساختن نظام‌ها، و در مباحث حتی تجریدی و ناب. از این‌رو، علم در قالب مفهوم پیشرفت به سخن درمی‌آید. در صورتی که در فلسفه پیشرفت معنایی ندارد، و هایدگر حتی گفته که اگر خطری در کار فلسفه بتوان یافت جستجوی پیشرفت است (ن-۲:۸).

فلسفه به نیستی می‌اندیشد. هستی نیستی را به بحث می‌گذارد. امری که در سخن منطقی جایی ندارد: «پایدارترین پرسش فلسفی این است که به شکلی مستقیم و بنیادین نیستی در هستیِ هستندگان تجربه شود. کسی که توانایی چنین تجربه‌ای را نداشته باشد، برای همیشه بیرون گستره‌ی فلسفه قرار می‌گیرد. او دیگر امیدی به ورود به فلسفه نخواهد داشت» (ن-۲:۹۵). اندیشه از قاعده‌ها روش و کار علمی جداست. هایدگر در «زرتشت نیچه کیست؟» نوشت: «آن یگانه چیزی که اندیشه می‌تواند بیان کند به گونه‌ی منطقی و تجربی نه اثبات‌شدنی است و نه رد شدنی». اندیشه در پی گفت‌وگوست و نه اثبات و رد کردن (رخ:۱۳۹). گفت‌وگو هم کوشش در یافتن خطاهای دیگری یا مخاطب نیست. برقرار کردن حدود است نه به سودای رد کردن نظری، یا ادعای بهتر انجام دادن کاری. اندیشه به معنای هایدگری و اندیشه‌ی فلسفی اگر درست پیش برود، آرزوی خردباوری را که همه چیز خردپذیر باشند، یعنی هر چیزی را خرد بتواند دریابد و به عنوان مساله حل کند، باطل می‌کنند. هایدگر نوشته: «ما به جای غریبی رسیده‌ایم. چیزی غیر قابل فهم در آن‌چه باید از آن بحث کنیم یافتنی است. هر گاه بکوشیم تا همه چیز را حل کنیم، و به حد فهم‌پذیری برسانیم، و درنتیجه عنصر غیر قابل فهم را حذف کنیم، کاری می‌کنیم که علیه هدف خود ما خواهد بود» (ش:۱۳۴). اندیشه رها از آن‌چه به اندیشه در نمی‌آید، و غیر قابل فهم انگاشته می‌شود، نیست. این نااندیشیدنی است که مرز اندیشه را تعیین می‌کند. در ***پایان فلسفه*** آمده که یاد از نااندیشیده در حکم انتقاد از فلسفه نیست. نااندیشیدنی نمایان‌گر

کاستی‌ای در کار اندیشه نیست. بل شرط توان‌مند تداوم آن است. موفقیت و تداوم اندیشه همواره نتیجه‌ی پنهان‌گری هستی بوده است. در *اصل خرد* آمده: «هر چه کار یک اندیش‌مند بزرگتر باشد نااندیشیده‌ها هم در کار او بیشتر خواهند بود» (اخ:۱۶۶).

۴. اندیشه و فلسفه

تفاوت علم و اندیشه برای هایدگر روشن، و شرح آن هم ساده بود. اما فهم تفاوت اندیشه و فلسفه کار آسانی نبود. نخست به این دلیل که هایدگر بارها از اندیشه‌ی فلسفی یاد کرده بود، دوم آن که فلسفه دست‌کم بنا به ظواهر تا حدود زیادی در اندیشیدن به امور پنهان و دشوار موفق شده بود. هایدگر در ***چه چیز اندیشیدن خوانده می‌شود؟*** لازم دانست که با شرح «کنش ساده‌ی اندیشیدن» که درست به دلیل سادگی‌اش به انجام کارهای دشوار تواناست، و در این کار دشواری‌ها می‌آفریند، بکوشد. درون‌مایه‌ی مهمی از ***چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟*** ماهیت علم مدرن است. هایدگر گفته که علم در مقایسه با راهی که اندیش‌مند می‌اندیشد، نمی‌اندیشد: «بیشترین اندیشه‌ای که تا بیشترین حد برانگیزاننده‌ی اندیشه درباره‌ی روزگار اندیشه‌برانگیز ماست، این است که ما هنوز نمی‌اندیشیم». این نکته فقط ویژه‌ی دوران ما نیست. سقراط هم در دورانی می‌زیست که کسی نمی‌اندیشید، اما خصلت روزگار تکنولوژیک ما این است که ما برای فهم هر چیز بیشتر نیازمند آن هستیم که بیاندیشیم، و نمی‌اندیشیم. درنتیجه نااندیشیدگی بهتر نمایان می‌شود. علم مدرن، یعنی دانایی سازمان‌یافته‌ی ما، نکته را بهتر روشن می‌کند. علم مدرن هم‌چون گشایش، گشایش فهم این نکته است که ما نمی‌اندیشیم. اندیشه پاسخ به ندای هستی است. حتی زمانی که به صورت طرح پرسش‌های بی‌پایان جلوه‌گر می‌شود. دقت کنیم که هایدگر چه چیز را اندیشه نمی‌داند. اندیشیدن آن چیزی نیست که ما رسیدن به باور یا مفهومی خاص می‌دانیم. اندیشه دستیابی به ایده، یا

بازنمایی چیزی یا موقعیتی یعنی vorstellen نیست، اندیشیدن رشته‌ای تکاملی از پیش‌فرض‌ها نیست که به نتیجه‌ای معتبر و درست منجر شود، مجموعه‌ای مفهومی یا نظام‌مند (به آن معنایی که نظام در سنت ایدالیسم آلمانی ارزش‌مند دانسته می‌شد) نیز نیست.

برای بینش متافیزیکی، اندیشه بازنمایی است. من اموری از جهان بیرون را در ذهن خود باز می‌سازم. منطق باید این بازنمایی را درست نشان دهد. هم‌خوانی ایده و واقعیت هدف منطق است. منطق با زبان شکل می‌گیرد، و درنتیجه چندان خنثی نیست. یونانیان که برای زبان و خرد یک واژه یعنی logos را به کار می‌بردند، به راز هم‌راهی این دو آگاه شده بودند. اما زبان بر ما چیره است. نحوه‌ی ساختن ایده‌ها را تعیین می‌کند. چگونه منطق که خود تابع زبان است، می‌تواند کارآیی آن را دریابد؟ هایدگر مشکل را در اصل بازنمایی متافیزیکی می‌یابد. اندیشه برخلاف آن‌چه بینش متافیزیکی به عنوان اندیشه معرفی می‌کند، بازنمایی و عاملی سوبژکتیو نیست. پس اندیشه چیست؟ برگردان دقیق‌تر عنوان کتاب هایدگر یعنی *Was heisst Denken?* این است که بگوییم: «آن چه چیزی است که اندیشه خوانده می‌شود؟». اندیشه منش فاعلی دارد. مهم نیست که ما به چه چیز می‌اندیشیم، مهم این است که اندیشه ما را به کجا می‌برد. آن چه چیزی است که ما را به اندیشیدن می‌خواند؟ چه چیزی است که موجب اندیشیدن ما می‌شود؟ و اندیشیدن ما را به سوی کدام چیز هم‌چون اصل خود پیش می‌برد؟ اندیشیدن، دانایی را به آن معنایی که در علم مطرح است، نمی‌سازد. دستگاهی نظری راکه در عین حال مفید باشد، و نتیجه‌ی عملی در پی بیاورد، ایجاد نمی‌کند. اندیشیدن تمام معماهای جهان را حل نمی‌کند. حتی پاسخ‌هایی ابتدایی اما قطعی هم به بار نمی‌آورد. به ما قدرت بهتر و درست‌تر عمل کردن هم نمی‌دهد. اگر هم بدهد این کارکرد اصلی آن نیست. در این موارد همان علم به معنای سنتی موفق‌تر است. اندیشیدن نه عمل کردن است، و نه راهی در زندگی، نه

حتی شیوه‌ای برای زیستن. بل به یادآوردن این است که ما به عنوان انسان چه کسی بوده‌ایم و هستیم، و به کجا تعلق داریم. اندیشه گونه‌ای گردآوردن است. این که انسان کیست هم آشکارست، و هم پوشیده. هم ظاهر می‌شود و هم از نظر دور می‌ماند. فقط اندیشه‌ای که به راستی درگیر با هستی شده باشد، برای اندیش‌مندی شکیبا، منش ناپنهان را نمایان خواهد کرد.

اندیشه در حکم پاسخی است از سوی ما به ندایی که از طبیعت چیزها، یعنی از هستی برمی‌خیزد. توانایی اندیشیدن را داشتن فقط به خواست و اراده‌ی ما یا آرزوی ما وابسته نیست. اندیشه همان قدر به موضوع اندیشه وابسته است، که به اندیش‌مند. فقط به پذیرا بودن انسان در مقابل هستی وابسته نیست بل به پذیرا بودن هستی در مقابل انسان هم وابسته است. تاریخ و موقعیت انسان، بیشتر امکان شنیدن را از انسان می‌گیرند. درس نهایی ***چه چیز اندیشیدن خوانده می‌شود؟*** یادآور ***درآمدی بر متافیزیک*** است. هایدگر به گفته‌ی پارمنیدس بازمی‌گردد که از رابطه‌ی گفتن و اندیشیدن با هستی حرف زده است. هایدگر می‌گوید که اندیشیدن، دیدن به طور مشخص است، و گفتن از راهی که جهان هست. انسان می‌تواند با شکیبایی حتی اگر عمری به درازا بکشد، منتظر آشکارگی بماند. اندیشیدن به این معنا به هیچ کار دیگری همانند نیست. پاسخی است به ندای هستی، اما پاسخی که خود در حکم فراخوانی است. درنتیجه، پرسش هایدگر در عنوان کتابش پاسخی قطعی ندارد. نخست آن که هم‌چون هر پرسش بنیادینی فقط یک پرسش نیست. دیگر آن که در خود پاسخی نهایی را نمی‌طلبد. در نخستین عبارت کتاب می‌خوانیم: «ما زمانی به دانستن این که اندیشه چه معنایی دارد نائل می‌آییم که خودمان کوشش کنیم تا بیاندیشیم». تعریف معنا و مفهوم اندیشه، برای کسی که نه ضرورت اندیشیدن را احساس کرده باشد، و نه به مخاطره‌ی آن تن داده باشد ممکن نیست. انگار بخواهیم رنگ‌ها را

برای نابینایی توصیف کنیم. اهمیت مساله زمانی دانسته و روشن می‌شود که به یاد آوریم که ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که اندیشه جایی در آن ندارد. هایدگر در *وارستگی* نوشته که بی‌فکری، یک مهمان ناخوانده است که در جهان امروز همه جا در حال آمد و رفت است (گ‌ا:۴۵).

۵. مخاطره‌ی اندیشه

اندیشه را باید دامن زد اما فلسفه همواره وجود داشته است. تا زمانی که انسان وجود دارد فلسفه هم به شکل‌های مختلف وجود خواهد داشت. در جهان تکنولوژیک نیز فلسفه وجود دارد، اما اندیشه کنار گذاشته شده است: «حتی زمانی که بی‌اندیشه هستیم باز توانایی‌مان به اندیشیدن را از کف نمی‌دهیم» (گ‌ا:۴۵). فلسفه در این حالت گریز از اندیشه، باقی می‌ماند، و پیش می‌رود، اما لطمه می‌خورد. گاه اشاراتی گنگ به هستی دارد اما از راهی یکسر نادرست می‌رود. فلسفه هم در «شکست اندیشه» در برابر محاسبه‌گری با اندیشه هم سرنوشت می‌شود. به گمان هایدگر «فقر اندیشه» نتیجه‌ی «ثروت علمی» است (پ‌ت:۱۸۱). در زنده داشتن اندیشه فقط اراده‌ی ما بسنده نیست. مهم درک این نکته است که در چه دورانی از تاریخ هستی به سر می‌بریم. هم‌چنین مهم است که به تفاوت میان فلسفه و اندیشه به شکلی جدی بیاندیشیم. فلسفه در قلمرو مفاهیم پیش می‌رود، اما اندیشه در قلمرو دیگری شکل می‌گیرد. درنتیجه «با پایان فلسفه، اندیشیدن به پایان نمی‌رسد، بل راهش را به سوی آغازی دیگر عوض می‌کند» (پ-۴:۱۲۰). اندیشه‌ی غیر مفهومی چیست؟ شعر و هنر نمونه‌ای از آن را به دست می‌دهند، اما ما می‌خواهیم درباره‌ی آن بیشتر و بهتر بدانیم. ریشه‌ی اندیشه‌ی غیر مفهومی در سخن فلسفی به یونان در زمان نخستین فیلسوفان آن می‌رسد. اندیشه‌ای که ابزاری نباشد، هدفش رسیدن به نتیجه نباشد، دربرگیرنده، مفهومی، و بازنمایی نباشد، برای یونانیان محترم بود. در سنت متافیزیک اندیشیدن، در حکم کوشش برای

شناسایی مشخصه‌های هستندگان است. اگر ضرورت دقت به گوهر پیش آید فهم چگونگی چیزها باز هم مهم‌تر می‌شود. در نگرش و سنتِ متافیزیک چگونگی چیزها (to tin estin) تعیین‌کننده‌ی ماهیت یا گوهر است. این شکل توجه به گوهر همان است که دیرتر «گوهر» یا واقعیت دانسته شد.

اما برداشت هایدگر از اندیش‌مند چنین نیست. خود او یک بار به روشنی نظر خود را در مورد اندیش‌مند بیان کرده است: «از اصطلاح اندیش‌مند مقصود ما انسان‌هایی کم‌یاب هستند که سرنوشت‌شان این است که به یک اندیشه‌ی خاص بیاندیشند، اندیشه‌ای که همواره «درباره‌ی» هستی در کل است. هر اندیش‌مند فقط به یک اندیشه‌ی تک میندیشد. او نیازمند تازه‌شدن یا تاثیر گرفتن نیست تا بیاندیشد. برخلافِ او، نویسندگان و پژوهشگران به چیزهای فراوان می‌اندیشند...» (ن.۳:۴). نکته‌ی شگفت‌آور در کار خود هایدگر وفاداری‌اش به همان اندیشه‌ی تک در تمامی مسائل و موضوع‌های مورد توجه اوست. پس تازگی کار فلسفی و اندیش‌مندی کجاست؟ هایدگر نوشته: «تنهایی فلسفه در این واقعیت نهفته نیست که به حد می‌رسد و دیگر نمی‌تواند از آن فراتر برود. بل در یکتایی و سادگی پرسش مرکزی آن نهفته است. فلسفه گونه‌ای از سرشاری را پنهان می‌دارد که بارهای بار نیازمند بازبیداری است» (مم:۱۵۶). در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** اندیشه با کنش یکی دانسته شده است. نکته‌ی نخست این است که ما هنوز توانایی اندیشیدن درست به گوهر کنش را نداریم (ر:۲۳۹). کنش چیست؟ تاثیر گذاشتن و از دیگری تاثیر گرفتن. گوهر کنش کامل کردن است، و کامل کردن یعنی بازگرداندن چیزی به کمال گوهر آن. پیش‌روی و ساختن اندیشه در حکم پیش‌روی به سوی این کمال است. اندیشه تا جایی که اندیشه است، و پیش می‌رود، کنش است: «این کنش شاید ساده‌ترین و والاترین کنش‌ها باشد، زیرا مساله‌اش رابطه‌ی هستی با انسان است» (ر:۲۴۰)، اما اندیشه کنش خاصی

است. راستای کنش به سوی هستندگان و راستای اندیشه به سوی هستی است. اندیشه تعهد به هستی است، و خلاصی از تاویل‌های فنی، ویرانگری آن‌چه پیش‌تر اندیشه خوانده شده. اندیشه امکان می‌دهد که همان سادگی ساحت هستی دانسته شود، و سلطه یابد. یونانیان چنین اندیشه‌ای را فلسفه نمی‌خواندند. اما در فلسفه‌ی مدرن اصطلاح‌هایی تازه پدید آمدند که بنا بود به اندیشه پیوند یابند. اصطلاح‌های «منطق»، «اخلاق» و «فیزیک» آن‌جا پدید آمدند که اندیشه‌ی اصیل به آخر رسیده بود. یونانیان هرگز اندیشه‌ی اصیل را علم یا فلسفه نمی‌خواندند.

هانا آرنت در جریان کنفرانسی در تورنتو وقتی مورد انتقاد دانش‌جویی قرار گرفت که مفهوم «اندیشه‌ی بی‌بنیاد» او را نمی‌پذیرفت گفت: «بگذارید که من استعاره‌ای را به کار ببرم که هم‌چون اندیشه‌ی بی‌بنیاد خشن نباشد. استعاره‌ای که تاکنون آن را جایی ننوشته و منتشر نکرده‌ام بل برای خودم نگه داشته‌ام. من آن را «اندیشیدن بدون نرده» (Denken ohne Geländer) می‌نامم. وقتی شما از پله بالا و پایین می‌روید، همواره دست‌تان را به نرده می‌گیرید، تا نیفتید. اما ما این نرده را از کف داده‌ایم. من مساله را این چنین برای خودم مطرح کرده‌ام. و این اندیشیدن بدون نرده درست همان کاری است که من می‌کوشم تا انجام بدهم».[1] اندیشیدن بدون حفاظ، اندیشیدن هم‌چون خطرکردن مداوم، کاری است که هانا آرنت در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ از استادش در ماربورگ آموخته بود. اندیشیدن گونه‌ای باخبری از فاصله با چیزها و موضوع‌های اندیشه است، و همواره گستره‌ای است از تنش‌ها. آدورنو می‌گفت که فاصله، گستره‌ای است از تنش‌ها. ما هم با فاصله به آرنت یا هایدگر می‌نگریم. اندیشیدن خطر کردن است. هر متفکر اصیل و نوآوری نه فقط با مخاطرات اندیشه

---

1. H. Arendt, *The Recovery of the Public World*, ed. M. Hill, New York, 1979, pp.336-337.

روبرو، بل از آن‌ها باخبر می‌شود. فکر از قالب‌های رسمی و پذیرفته‌شده‌ی دوران جدا می‌شود، و سرانجام، جایی به ورطه‌ای، مغاکی ناشناخته درمی‌افتد. این‌جا با بی‌بنیادی آن‌چه پیش‌تر اندیشه‌های بنیادی خوانده می‌شد آشنا می‌شود. اندیشه، در اساس خود، از جاکنده‌شدن، رفتن، و جابه‌جایی است. در خود وعده‌ی زمانی دیگر، مکانی دیگر، و زبانی دیگر است.

۶. پرسش‌گری و گشایش

کجا اندیشه و فلسفه به هم نزدیک می‌شوند؟ واژه‌ی یونانی skepsis که برای ما امروز عامل یاد آوردن شک و تردید است، در اصل به معنای پژوهش بود. فلسفه نمی‌تواند غیر از پژوهش باشد. اما در دل هر پژوهش شک‌آوری هم نهفته است. شک رانه‌ی اصلی پژوهش فلسفی و اندیش‌گرانه است، زیرا با شگفتی یکی است. پژوهش در جریان پیشرفت خود شک‌های فراوان می‌آفریند. هایدگر به ریشه‌ی واژه دقت می‌کند: «ما معنای اصلی واژه‌ی skeptikoï را کشف می‌کنیم. دیدن، با دقت تمام وارسی کردن، دیدن این که کدام هستنده هم‌چون هستنده به طریقی هست. به این معنا این واژه‌ی جستجوی هستی هستندگان با چشمان باز است... اندیش‌مندانی که به هستندگان می‌اندیشند ناگزیر چنین هم پژوهش می‌کنند».[1] گریز از چنین جستجویی که بسیار دشوار است، پناه بردن به نظام‌های فکری است، اما ما باید به این جستجو وفادار بمانیم. اندیشه‌ی بنیادین پژوهش‌گر جستجوی با چشمان باز هستی هستندگان است و هستی همواره یک معما باقی خواهد ماند» (ن-۱:۲۲۸). فلسفه‌ای در دام متافیزیک توانایی رویارویی با این معما را ندارد. اندیشیدن (و

1. M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, New York, 1970, pp.65-66, 73, 110.

اندیشه‌ی فلسفی به معنای دقیق) با معما سروکار دارد. این‌جا هدف یا موضوع اصلی مهم است اما بارها مهم‌تر از آن راه و روش اصلی است. در راه بودن میان اندیشه و نظام متافیزیکی تفاوت می‌گذارد. «چه چیز» همواره با «از کدام راه»، و «چگونه» دانسته و تعریف می‌شود. فلسفه‌آموزی هم حتی بنا به دیدگاه پیشروان متافیزیک باید آموختن چگونگی درست اندیشیدن باشد. نادرست خواهد بود که این رسالت را به منطق بسپاریم. هایدگر در *فلسفه چیست؟* نوشته که فقط ما زمانی با فلسفه آشنا خواهیم شد، و درک خواهیم کرد که فلسفه چیست، که دانسته باشیم فلسفه چگونه و از چه روشی هست (پ-۲:۳۷). فلسفه باید از راه پرسش‌گری مداوم باشد و دل به پاسخ‌ها خوش نکند. هایدگر کار خودش را پرسش‌گری مداوم و روش خود را «پرسش‌گری» می‌داند. متافیزیک پرسش‌های نادرستی نمی‌پرسد، بل فقط از راهی نادرست آن‌ها را مطرح می‌کند. قاعده‌بندی درست پرسش راه اصیل پژوهش را می‌گشاید. قانع نشدن به پاسخ‌ها یک راه درست کار فلسفی است: «پاسخی که با پژوهش بدرود گوید خود را به عنوان یک پاسخ نفی کرده است» (ن-۲:۱۹۲). بسیاری با پرسش‌های درست فلسفی کار خود را آغاز می‌کنند، اما به پاسخ‌ها قانع می‌شوند (ن-۱:۲۰). از افلاطون به بعد، فلسفه در پیکر یک تاویل فنی از اندیشه کار کرد، و اندیشه به طور روزافزون در خدمت کاری را انجام دادن، و ساختن درآمد. هنوز تشنگی دانستن وجود دارد، کوشش برای افزایش دانایی هم وجود دارد، اما این‌ها به «پژوهشی اندیش‌مندانه» منجر نمی‌شوند (دز:۱۳). روش درست اندیشیدن، آن‌چه به skepsis مربوط می‌شود، این است که نه در پی پاسخی در مورد هستندگان، بل در پی ایجاد رابطه‌ای پرسش‌گرانه با هستی برآییم. اندیشیدن هرگز به مفاهیمی قطعی و یقینی نخواهد رسید. اندیش‌مند شکیباست تا اندیشه‌ها برسند. هایدگر نوشته: «دانستن این که چگونه باید بپرسیم دانستن این است که چگونه باید شکیبا باشیم، حتی اگر عمری به درازا بکشد» (دم:۲۰۶).

هستنده‌ای اندیش‌مند پرسش‌گری شکیباست. پرسش به این دلیل پارسایی اندیشه است که شکیبایی را شرط کار قرار می‌دهد. گشایش به روی چیزها و آشکارگی رازها ساده و آسان به دست نمی‌آیند. از شکیبایی است که «اندیشه‌ی شجاع» زاده خواهد شد (گ‌ا:۵۶). اندیشه، آزادی پرسش‌گری است. جهان ما در این دوران، حتی بیش از حد فکربرانگیز است. دشواری این‌جاست که ما فکر کردن را نیاموخته‌ایم، و به نخستین پاسخ‌ها دل خوش می‌داریم. کنش اندیشیدن از آن‌چه مردم به طور معمول می‌فهمند متفاوت است، و گشایش اندیشه در آزادی جدا از آن چیزی است که همگان «آزادی اندیشه» می‌نامند.

تا زمانی که ما چیزها را فقط در پیکر مفاهیم، مقوله‌ها و تعمق‌های شناختی ـ علمی مطرح کنیم، نخواهیم توانست که «تعلق هستی و انسان به یک‌دیگر» را دریابیم (دم:۳۲). اما با ورود به عرصه‌ی این تعلق هستی و انسان به یک‌دیگر، تجربه‌ی اندیشیدن شکل خواهد گرفت. اندیشه چنان که هایدگر در ***چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟*** نوشته موجب دانش عملی نمی‌شود، وبا علوم فرق دارد. خرد عملی سودمندی را هم بنیان نمی‌نهد. هیچ یک از معماهای کیهان‌شناسانه را هم حل نمی‌کند، و ما را به قدرت عملی مسلح و مجهز نمی‌کند (چ:۱۵۹). پس چه چیز باقی می‌ماند؟ اندیشه درست بر سر همین «چه چیز» تامل می‌کند. روشن است که اندیشه سروکار داشتن با نظام‌های فلسفی نیست. فیلسوفان همواره اندیشیده‌اند، و فلسفه مدام ما را به تامل در کار دیگر اندیش‌مندان و گفت‌وگو با فیلسوفان گذشته دعوت می‌کند. اما نکته‌ای که از نظر دور مانده، این است که فلسفه هم باید یک تجربه باشد. کتاب‌های فلسفی (حتی بزرگ‌ترین آن‌ها) که گزارشی از دانایی، و تبلیغ راهی خاص هستند، بیش از هرچیز شرح ناکامی فیلسوف در فهم‌اند. تاریخ فلسفه به منزله‌ی یک گزارش نیست. توجه به تاریخ فلسفه فقط می‌تواند انتقادی باشد. امر مهم توانش فلسفیدن است (م‌پ:۲). فلسفه همواره فقدان راه حل است بر

مساله‌های اصیل و بنیادین، اما عظمت آن کوششی خستگی‌ناپذیر در یافتن راه حل است. فلسفه‌ی راستین باید به آن‌چه «هنوز ناگفته باقی مانده» راه یابد. باید به سرچشمه‌ی الهام فیلسوفان برسد، به نیروی پیش‌برنده‌ی آن، و نه به نتایج به طور معمول تاویلی آن.

هایدگر در *فلسفه چیست؟* نوشته که باید گفت‌وگوی ما با فیلسوفان جهت یابد: «راستایی به سوی پرسش از هستی هستندگان شود. ما باید خودمان از راه اندیشیدن با فلسفه در مسیری که در آن راه می‌پیماید، روبرو شویم» (پ-۲:۱۱). فیلسوفان علامت‌هایی در میان راه نهاده‌اند. ما نباید این علامت‌ها را به معنای نشانه‌های پایان راه بدانیم. هیچ یک خبر از کشف حقیقت و حل شدن تمام مسائل نمی‌دهند. اندیشه به گونه‌ای ضروری پایان‌ناپذیر، و همواره گشوده است. از این‌رو به گفته‌ی هایدگر در *تاریخ مفهوم زمان* ادعای دستیابی به یک نظام اندیشگون و فلسفی جدی نیست و نشانی از سفسطه‌گری را با خود هم‌راه دارد (ت‌ز:۳۰۱). آن چیزهایی که ما فرض می‌کنیم، یا خودمان می‌پنداریم که اثبات کرده‌ایم نتیجه‌ی اندیشه‌اند، بدفهمی‌هایی بیش نیستند که اندیشه فقط قربانی آن‌هاست. هایدگر در مقابل آن‌ها از سقراط یاد کرده که چون در پی اندیشه‌های ناب بود، چیزی ننوشت، و از اندیشیدن در نوشتار سر باز زد، و با اندیشه زیست، و آن را به جای‌گاه «پیشانوشتار» کاهش نداد (چ:۱۶۹). با وجود این، هایدگر در صدد محکوم کردن فلسفه نبود فقط می‌خواست محدودیت آن را بشناسد. می‌دید که کار فلسفی با زبان محدود می‌شود در صورتی که اندیشه و شعر با زبان محدود نمی‌شوند. فیلسوفان گاه به هستی از راه‌هایی مستقیم و گاه از راه‌های نامستقیم اندیشیده‌اند. اما اندیشه همواره در درون محدوده‌ای که برای آنان تعیین شده پیش رفته است. (دز:۳۹). این حدود زمانی و مکانی هستند. هایدگر نوشته که «ما فقط زمانی که موقعیت انسانی‌مان نیاز راستین به مساله‌ی هستی به عنوان یک تمامیّت می‌شود، می‌فلسفیم، چراکه به هر حال هستی انسانی ما تاریخی

است، و در فلسفیدن هم چنین باقی خواهد ماند» (ش:۱۱). آن‌چه در سئوال کردن فلسفی به ظاهر جاودانی و فراتر از تاریخ می‌نماید، در واقع چنین نیست. فقط از چشم‌انداز موجود خود را فراتر از تاریخ انگاشتن است. هرگونه گریز به اندیشه‌ای غیر تاریخی محکوم به شکست است. به کوشش برای پریدن از روی سایه‌ی خود می‌ماند (دم:۱۹۹). انسان هستنده‌ای تاریخی است و کوشش او در بیان اموری فراتاریخی به شیوه‌ای همیشگی سرانجام موقعیت تاریخی او را نمایان می‌کند.[1] اندیشیدن به ما یاری می‌دهد تا دریابیم که در چه موقعیتی به سر می‌بریم. ما با دانایی‌های عملی و به یاری فهم همگان می‌اندیشیم، و این راهی است به اندیشه به معنای هایدگری. اما نکته این‌جاست که در اندیشه به آن معنا ما همه‌ی این‌ها راپشت سر می‌گذاریم (ن-۳:۲۷). اندیشیدن فهم عام نیست، آغاز کاری تازه است.

۷. اندیشه و تیمارداشت

اندیشه‌ی فلسفی امکان می‌دهد که ما در راز و رمز مقیم شویم. همین به انسان موقعیت یکه‌اش، یعنی شبانی و مراقبت از هستی را می‌بخشد. پاسداری هستی‌شناسانه بیشتر به تعادل و هم‌نوایی رسیدن است. در عین حال، امری ویژه‌ی کار فکری این نابغه، و آن دانا، نیست. تیمارداشت هستی امری است همگانی (ن-۳:۵). انسان تعریفی ندارد مگر در تیمارداشت، و در پرسش درباره‌ی هستی: «هر آیین فلسفی (یعنی هر آیین اندیش‌مندانه) درباره‌ی ماهیت بنیادین انسان در خود، و به تنهایی آیینی است درباره‌ی هستی هستندگان» (چ:۸۰-۷۹). هر راهی اگر راهی به هستی باشد، درست است و ناقض راه دیگری که هستی را یافته محسوب

---

1. M. Heidegger, *The Piety of Thinking*, trans. J. Hart and J. Maraldo, Indiana University Press, 1976, P.58.

نمی‌شود (ن-۲:۲۳۲). اندیشه همواره اندیشیدن به امری غیر قابل فهم هم هست. یعنی به آن امر غیر قابل فهمی می‌اندیشیم که تعلق دارد به هر فهمی. آزادی حد آن است و به همین دلیل هرگز نمی‌تواند با اندیشه فهمیده شود، تنها گاه به گاه مشاهده می‌شود. پرسش‌گری همواره با ناشناخته سروکار دارد. اگر امری شناخته‌شده باشد، دیگر پرسش در مورد آن بی‌حاصل می‌شود: «در میان تمامی هستندگان فقط انسان است که چون مخاطب آوای هستی است، شگفتی‌ای بالاتر از هر شگفتی را تجربه می‌کند: این که آن‌چه هست، هست. شهامتِ شفاف برای نگرانی بنیادین رازآمیزترین امکان‌ها را پیش می‌کشد: تجربه‌ی هستی را» (ر:۲۳۴). هایدگر از هلدرلین مثال می‌آورد: «آن کس که ژرف‌ترین اندیشه‌ها را دارد/به آن‌چه زنده‌ترین است عاشق است». هایدگر می‌افزاید: «سپاس نهادن اصیل سپاس از هستی است» (چ:۱۴۱). این سپاس همان اندیشه است. اما سپاس به معنای پذیرش نیست بل به معنای پرسش‌گری است. هستی انسان خود پرسش است: «زیرا انسان در این راه هستَ، و می‌تواند و باید که باشد. انسان در هر مورد نه فقط می‌تواند آری و نه بگوید بل قادر است که به شیوه‌ای بنیادین آری و نه را با هم بگوید» (مم:۲۱۶).

در ۱۹۹۷ مجلد ۶۶ ***مجموعه‌ی آثار*** هایدگر با عنوان *Besinnung* یعنی «تعمق» منتشر شد. این مجلد دربردارنده‌ی مباحث او درباره‌ی شکلی پیشرفته از اندیشه است که نه تعمق به معنایی دینی است، و نه تعمق فلسفی به معنایی دکارتی. هم‌چنین یک سخن فرافلسفی به معنای بحثی فلسفی درباره‌ی مبانی فلسفه هم نیست. اندیشه‌هایی است که لزوماً صفت فلسفی را به خود نمی‌پذیرند، اما درباره‌ی گوهر فلسفه هستند. چنین تعمقی ممکن نیست مگر در شکل توصیف و توضیح به یاری تاریخ که در آن فلسفه هم‌چون متافیزیک نمایان شده است. توضیح به هیچ‌رو نباید تا حد انکار و رد کاهش یابد. راست است که بیشتر اندیش‌مندان بزرگ در تاریخ فلسفه از مبانی متافیزیکی حرکت کرده‌اند، اما تعمق‌های

فلسفی آنان راه‌هایی تازه را نمایان ساخته است. هر موضع بنیادینی که برگزیده‌اند، در خود تصوری از حقیقت را پیش کشیده است که راه‌گشای بیرون رفتن از حد متافیزیک هم می‌توانست باشد. ما هم مدام ناگزیر به بازگشت به این مواضع بنیادین می‌شویم. تعمق نشان می‌دهد که اگر بنیاد فلسفه را متافیزیک فرض کنیم، باز راهی برای خروج از آن باقی می‌ماند. این گذر یا فراروی مهم‌تر و فراتر از انکار یا رد ساده‌ی فلسفه است. در واقع انکار همواره در معرض خطر پذیرش مبنای متافیزیکی است. فلسفه نه یک تولید انسانی بل فراشد تاریخ حقیقت هستی است. تاریخی که گوهر انسان را هم تعیین کرده است. فلسفه‌ای که در کار آماده کردن مقدمات گذر از متافیزیک است خود با تاریخ هستی برانگیخته شده است. این فلسفه پیش از این که انقلابی در فکر و... خوانده شود باید کوششی در بی‌اعتبار نشان دادن مبنای اُنتیک محسوب گردد (م‌آ-۶۶:۱۵-۱).

۸. راه‌های گفت‌وگو

این که اندیش‌مند همواره به هستی در کل می‌اندیشد به معنای این نیست که همه‌ی متفکران یکسان و همسان با هم می‌اندیشند. درست است که در کار فلسفی خطا وجود دارد، اما به سختی می‌توان نظری را به عنوان خطا رد کرد، یا آن را به روش فلسفی نسبت داد. زیرا آن روش متفاوت می‌تواند خطاهایی را که به نظر ما قطعی آمده‌اند، اصلاح کند. فلسفه امری است بدون اقتدار. هایدگر هم در گفت‌وگو با «اشپیگل» اعلام کرد: «در قلمرو اندیشه هیچ حکم اقتدارگرایی یافتنی نیست. یگانه ملاک برای اندیشه از همان چیزی که موضوع اندیشه است برمی‌آید» (آس:۲۷۰). یک امر مهم که میان فلسفه و اندیشه مشترک است روش گفت‌وگوست، یعنی پایه گذاشتن بحث بر مدار خردی برتر از خرد یک تن، و قبول در اختیار نداشتن حقیقت، و قبولِ برابری طرفین در بحث فلسفی، و هر بحثی که استوار بر اندیشه به هستی باشد. فلسفه گفت‌وگویی بی‌پایان میان

فیلسوفان است. فلسفه‌ی خود هایدگر هم در متن گفت‌وگویی که شکل خاصی به خود گرفته، با متفکران بزرگی که به انواع مختلف به هستی اندیشیده‌اند، شکل گرفته است. متن کوتاهی از هایدگر وجود دارد که به احتمال زیاد در ۱۹۳۷ نوشته شده، و عنوان آن «راه‌های گفت‌وگو»ست.[1] این متن راه‌نمای خوبی برای بحث در مورد گفت‌وگوی فلسفی به شمار می‌رود. هایدگر نخست از متن کم‌تر شناخته‌شده‌ای از هگل درمورد مذاکرات سیاسی میان پروس و فرانسه آغاز کرد. او با این حکم هگل که در گفت‌وگو مساله‌ی مهم شهامت گوش سپردن به دیگری، و شجاعت پذیرش محدودیت خویشتن (Eigenen Bestimmung)، و درنتیجه پذیرش حق دیگری است، موافق بود. هایدگر نوشت: «فهم اصیل میان مردم خود را با یک شرط آغاز می‌کند، و به نتیجه می‌رساند: گفت‌وگویی که به طور دو جانبه به سوی باخبری از گذشته و اکنونِ مشترک و تاریخی پیش می‌رود». هایدگر افزود که از راه این باخبری است که هر یک از دو طرف گفت‌وگو به آن‌چه از آن خود اوست بازمی‌گردند. اما در این بازگشت متوجه می‌شوند که آن امر آشکارتر و افزون‌تر شده است. اگر آزادی تاریخی فقط حفظ آن‌چه تاکنون به دست آمده، نباشد، و به گسترش دانسته‌ها و داشته‌ها نیز وابسته باشد (که از نظر هایدگر چنین است) آن گاه آزادی نمی‌تواند کار یک فرد یا یک ملت خاص باشد: «هر کس رسالت خود را در فهم این نکته که چگونه آزادی ممکن است ایفاء خواهد کرد». اگر این منطق مکالمه شکل گیرد، ما خواهیم توانست که با «خطر واقعی بی‌ریشگی کامل و بی‌نظمی همگانی که فرهنگ غرب را

---

1. M. Heidegger, "Wege zur Aussprache", in: *Alemannenland Buch von Volkstum und Sendung*, ed. F. Kerber, Stuttgart, 1937, pp.135-139.

من از کتاب زیر نقل کرده‌ام:

T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997, pp.119-120.

تهدید می‌کند» مبارزه کنیم. در این صورت «به طور معکوس، خواست نوسازی از ریشه» شکل خواهد گرفت، و این راه حل نهایی خواهد بود.

هایدگر در همین متن، گفت‌وگو را در برابر «مکالمه‌ای درونی میان اندیشه با خویشتن» نیز به کار برد. این متن مهم است زیرا یکی از مواردی است که هایدگر از مفهوم «با هستن» در ***هستی و زمان*** به نتیجه‌ای مهم رسیده است. ضرورت زندگی جمعی را فقط از زاویه‌ی پیروی از دیگران ندیده، و به آن هم‌چون گسترش زندگی نگریسته، و در پرتو منطق گفت‌وگو قرار داده است. چنین متنی از بینش رسمی و ایدئولوژیک نازیسم فاصله‌ی زیادی دارد. یک استاد دانشگاه که در آلمان نازی زندگی می‌کند، با اشاره به متنی ناشناخته از هگل، چنین نتیجه می‌گیرد که راه حل مشکل بی‌ریشگی انسان مدرن، و از جمله انسان آلمانی، این است که تن به گفت‌وگو با دیگران بدهند (از جمله با فرانسویان یعنی یکی از بزرگ‌ترین دشمنان نازی‌ها)، و باور کنند که نظریات خودشان ناکامل‌اند، و با گفت‌وگو با دیگری کامل خواهند شد. از یاد نبریم که متن در چه زمانی نوشته شده بود. دو سال مانده به آغاز جنگ جهانی دوم، و در اوج تبلیغات نازی‌ها. هایدگر در چنین موقعیتی نوشت: «اگر خود فهمی اصیل بر اساس مواضع بنیادین فلسفی به دست آید، اگر نیرو و خواست آن هم‌خوان با خود آن بیدار شود، آن گاه دانایی مسلط تا اوجی تازه، و روشنی تازه اوج خواهد گرفت، و راه را برای نخستین بار به دگرگونی مردم (که به طور معمول به چشم نمی‌آید) خواهد گشود». هایدگر از نقش «انقلابی» فلسفه‌ای اصیل یاد کرد. ده سال بعد، پس از سقوط نازی‌ها، او در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** تکرار کرد که «اندیشه عمل است، اما عملی که از تمامی پراکسیس فراتر می‌رود. اندیشه بر فراز عمل و تولید قرار می‌گیرد». هایدگر برخلاف هگل که نگاهی تاریخ‌نگارانه به گذشته داشت از انسان تاریخی چنان یاد کرد که متوجه آینده است. متن او از این جنبه نیز اهمیت دارد که یادآور می‌شود که دانش فلسفی اصیل در خود

هرگز به نگاهی به گذشته محدود نمی‌شود، بل گشایشی است پیش‌بینی‌کننده از راه دانایی از گوهر پنهان چیزها. درست به همین دلیل هیچ ضرورتی هم در کار نیست که بپذیریم که باید به طور فوری اندیشه مفید باشد. فلسفه فقط به یاری آن آگاهی‌ای کارآ می‌شود که چشم‌اندازهایی تازه و استانده‌هایی نو را برای هر رویکردی و در جهت هر نتیجه‌ای به بار آورد.

یکی از واپسین آثاری که هایدگر منتشر کرد، در برگردان انگلیسی «سخنی درباره‌ی اندیشیدن» نام گرفته اما در اصل ***وارستگی*** نام داشت. این کتاب کوچک گوهر اندیشیدن را به بحث گذاشته است. متنی است شامل دو بخش، یکی «خطابه‌ی یادبود» آهنگ‌ساز آلمانی کنرادین کرویتسر، و دیگری «گفت‌وگویی در راهی در روستا درباره‌ی اندیشیدن». گفت‌وگویی نیم‌خیالی و نیم‌واقعی میان یک استاد، یک دانش‌مند، و یک پژوهش‌گر. این دو متن جنبه‌های وارستگی را روشن می‌کنند، و نشان می‌دهند که مشخصه‌ی بنیادین دوران ما نیاندیشیدن است، و همگان، از جمله «دانش‌مندان»، و استادان حرفه‌ای، نمی‌اندیشند. کسی به یاد نمی‌آورد که می‌تواند بیاندیشد. شکل معیار اندیشه، فکرهای بازنمود شده است، و این فکرها قادر نیستند که ماهیت اندیشه را نشان دهند. زیرا این‌ها با تعیّن‌های هستندگان سروکار دارند، و نه با هستی. اندیشه‌ی اصلی و فعال که غیر از اندیشه‌ی علمی، منطقی، و بازنمودی است، از گوهر خود اندیشیدن آغاز خواهد کرد، و آن را در انتظاری فعالانه می‌یابد. در گفتن باید هم‌چون کاشتنِ هسته‌ای در دل خاک، شکیبایی را اصل و راهنما قرار داد. گوهر اندیشیدن به ما نزدیک است، اما ما آن را درنمی‌یابیم. اندیشه‌ی راستین باید پیوستگی اندیشه‌ها را دریابد و آشکار کند. ما به آن پیوستگی نزدیک می‌شویم، اما هنوز به آن پی نمی‌بریم. در این نزدیک شدن درمی‌یابیم که به جایی در آغازْ بازگشته‌ایم. آن‌جا که می‌پنداشتیم پیوستگی‌ای در کار نیست، اما در ژرفای اندیشه‌مان وجود

داشت. وارستگی این‌جا معنا می‌یابد. این گوهر و ماهیت اندیشیدن است. هم به معنای رها کردن خودمان و چیزهاست، و هم به معنای آرامش. نکته با توجه به پنهان‌گری گشتلِ تکنولوژی نیز مطرح شده است. معنا خود را در جهان تکنولوژیک هم نشان می‌دهد، و هم پنهان می‌کند. گونه‌ای آشکارگی راز و رمز است. اما دست‌یابی این‌جا مطرح نمی‌شود. آن‌چه مهم است در راه بودن ماست. ما «به سوی» آن برای پیوستن به آن نمی‌رویم، بل «به آن هم‌چون یک حد نزدیک می‌شویم».

۹. خطابه‌ی آتن

در سال ۱۹۶۷ هایدگر به یونان سفر کرد، و در «فرهنگستان علوم آتن» خطابه‌ای با عنوان «اصل هنر و مقصد اندیشه» ارائه کرد.[1] در عنوان خطابه واژه‌ی ursprung که او به طور معمول از آن به عنوان «سرچشمه» استفاده می‌کرد، نیامد، بل او واژه‌ی دیگری یعنی Herkunft را به کار برد، که من آن را به «اصل» ترجمه کرده‌ام. متن خطابه از یک مقدمه و سه بخش شکل گرفته است. در مقدمه، هایدگر پرسید که چگونه می‌تواند برای این دعوتی که از او از سوی فرهنگستان علوم یونان به عمل آمده، سپاس‌گزاری کند؟ در نگاه نخست، این گونه آغاز بحث، استفاده از یک قاعده‌ی بیان مودبانه از سوی سخنران می‌آید. هر سخن‌رانی از بابت این که به جایی برای خطابه دعوت شده، تشکر می‌کند. اما دراین مورد، چنین آغازی فقط به تعارف کاهش نیافته است. هایدگر همواره مساله‌ی سپاس‌گزاری را جدی می‌گرفت، و چنان که پیش‌تر دیدیم، بر این باور بود که میان سپاس‌گزاردن بااندیشیدن، و نیز با یادمان، رابطه‌ی این‌همانی

---

1. M. Heidegger, "Der Herkunft der Kunst und die Bestimmungen des Denkens", in: *Distanz und Nähe, Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, ed. P. Jaeger and R. Lüthe. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1983.

وجود دارد. این چنین، او اعلام کرد که با کوشش در جهت هم‌اندیشی با مخاطبان خویش، از آنان تشکر می‌کند.[۱]

در این مورد، مخاطبان فوری او چه کسانی بودند؟ جمعی که برای شنیدن خطابه‌ی او گرد آمده بودند اعضاء «فرهنگستان علوم» و نیز اعضاء «فرهنگستان هنر یونان» بودند. پرسیدنی است که میان آنان با فیلسوف آلمانی چه امر مشترکی وجود داشت؟ آنان یونانی بودند، و در آتن به فعالیت مشغول بودند. یونانی بودن‌شان به آن‌ها امتیاز ویژه‌ای نمی‌بخشید. زیرا هم‌چون دیگر ساکنان سیاره در روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک به سر می‌بردند، و کارها و فکرشان ارتباطی به کار بزرگانی نداشت که فلسفه‌ی یونان را ساخته بودند. آنان همان اندازه از هراکلیتوس دور بودند که امروز یک آلمانی یا یک چینی از آن اندیش‌مند دور شده است. حتی زبان آن‌ها نیز تفاوت داشت با آن‌چه یونانی کلاسیک خوانده می‌شود. هایدگر به یونان رفته بود تا از نزدیک آن پرستش‌گاه‌ها، دریاها و خلیج‌ها را ببیند، و احساسی از مکان یونانی به معنای خاصی که در رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** «زمین» نامیده بود، به دست آورد، و شک نداشت که آن‌چه می‌بیند چندان نشانی از «جهان» یونان باستان ندارد. او در خطابه‌ی خود اعلام کرد که نکته‌ی اصلی برای ما در این دوران، اندیشیدن به زمان حاضر هم‌چون لحظه‌ای از دوران تکنولوژیک، و موقعیتی دور از ناپوشیدگی یعنی alêthéia یا حقیقت یونانی است. وقتی هایدگر می‌گفت که «زمانی وجود داشت که سرآغاز هنرهای غربی-اروپایی محسوب می‌شد» اشاره‌اش به دورانی بود که در خود فاصله با اکنون را نشان می‌دهد بود، و این دوران پیدایش و آغاز هنر، فلسفه و فرهنگ اروپایی بود، و به همین

---

1. W. Biemel, "Elucidations of Heidegger's Lecture "The Origin of Art and Destinatin of Thinking", in: J. Sallis ed, *Reading Heidegger, Commemorations*, Indiana University Press, 1993, pp.370-382.

دلیل مبدء و اصل بود، و در مکانی که در آن سخنرانی هایدگر انجام می‌شد، یعنی شهر آتن، شکل گرفته بود.

هایدگر از Herkunft یا اصل و مبدء هنر یونانی می‌پرسید. والتر بیمل نوشته که هایدگر در دست‌نوشته‌ی خطابه‌ی خود (که به عنوان هدیه نسخه‌ای از آن را به او داده بود) زیر واژه‌ی «اصل»، آشکارا برای تاکید بر تفاوت آن با لفظ Ursprung، سه بار خط تاکید کشیده بود.[1] از نظر او کل مساله بر سر نقطه‌ی شروع یعنی مبدء بود. اصل هنر یونانی مجموعه‌ای است که در نهایت با بیان فهم هستی مرتبط است. اصل برای هایدگر به سادگی امری نیست که در گذشته روی داده، و تمام شده باشد، بل هم‌چنان وجود دارد. ما در هر زمان (و همواره در اکنون) متوجه می‌شویم که امور فراوانی پیش از این زمان روی داده‌اند، و ما با تاثیرهای آن امور روبروییم. اما هایدگر در خطابه‌ی خود فقط مهم‌ترین آن امور یعنی «اصل» را پیش کشید، زیرا اصل راهی به هستی می‌گشاید. او هنوز در این واپسین سال‌های زندگی‌اش درگیر پرسش مهمی بود که در جوانی با آن روبرو شده بود. پس، می‌گفت: «از نگاه تاریخ‌نگار، جهان یونانی به یقین به گذشته تعلق دارد. اما با تجربه‌ی تاریخی هم‌چون تقدیر ما، جهان یونانی باقی مانده است و همواره حضوری تازه دارد. جهانی است چشم انتظار ما تا به آن بیاندیشیم و بر اساس آن اندیشه و شکل‌گیری خودمان را بیازماییم (اص:۱۳۵). اصل، تقدیرِ چیزهاست. در برابر همه چیز قرار می‌گیرد، و پی‌گیری می‌کند (اص:۱۳۶). پس پرسیدن و جستجو کردن مبدء است. اندیشه در صورت جدایی‌اش از امکان، از اصل دور می‌شود. فراموش کردن اصل و یا انکار آن، مخاطرات بزرگ و همیشگی‌ای هستند. اصل نمی‌تواند به سادگی تکرار شود، اما اندیشه با طرح «سرآغاز دیگر» به آن خواهد رسید، و اهمیت آن را درک خواهد کرد. خطابه‌ی هایدگر

1. *ibid*, p.370.

دعوتی است به اندیشیدن درباره‌ی اصل فرهنگ اروپایی، یعنی تمدن یونانی.

این‌سان، مقدمه‌ی بحث به پایان می‌رسد. سپس، هایدگر کوشید تا طرح خطابه‌ی خود را معرفی کند. او نخست به مساله‌ی سرچشمه‌ی هنرها و سرآغاز هنرها پرداخت. چگونه هنری که امروز مطرح است به اصل خود متصل می‌شود؟ و این راه‌گشای پرسش بعدی است: از کجا اندیشیدن آن‌چه را که اندیشیدن به اصل هنر است، تعیین می‌کند؟ در یونان باستان کار هنری با فهم از هستی تعیین می‌شد. این فهم، به technê هم‌چون یک شکل دانایی، دانایی‌ای که راهنمای تولید است (آن باخبری ناشی از تامل، تعمق، و تجربه که «اهمیت تولید ساختاری هنر» را تعیین می‌کند)، تبدیل می‌شد. این دانایی در مورد نجاری، فلزکاری و دیگر حرفه‌های دستی همان اندازه مشروعیت دارد که در مورد کارهای فرهنگی هم‌چون شعر سرودن و قصه گفتن. نکته‌ی مهم در technê این است که گونه‌ای دانش است. اما دانش امروز فقط در گشتل تکنولوژی معنا دارد. درنتیجه، ما (اگر بخواهیم حتی آن را به تصور درآوریم یا درک کنیم) باید بتوانیم معنای تازه‌ای برای آن متصور شویم. باید تاکید کنیم که «هنر technê است اما تکنولوژی نیست» (اص:۱۳۶). این دانایی باخبری از چیزی است که هنوز نادیدنی است، و همین باخبری است که در اثر هنری شکل می‌گیرد. هایدگر به سرود هفتم پیندار «در ستایش المپیاد» اشاره کرد که در آن یادی از هنر اهالی جزیره‌ی رودس شده بود، که چشمانی بینا داشتند، و می‌توانستند به ساکنان زمین بهترین خبرها را هم‌چون بهترین آثار هنری ارائه کنند. آنان چندان بینا و هشیار بودند که «حد» را می‌شناختند. همان طور که آتنا در جستجوی حدود بود، و آن‌ها را می‌یافت. آتنا الاهه‌ی راه‌برنده‌ی تولید انسان، فرشته‌ی کنش، کار و technê بود. بیهوده نبود که در جستجوی حد برمی‌آمد. هایدگر این جستجو را بزرگ می‌داشت. حد فقط طرح و چارچوب، یا جایی نیست که

در آن چیزی تمام شود. حد امری است که از آن چیزها آغاز و دیده، می‌شوند (اص:۱۳۷). حد است که به هستی امکان ظهور می‌دهد. حد هم‌چون رویدادِ از آنِ خود کننده است. هستی را بامعنا می‌کند، و به هر کس و هر چیز از آن خودش بودن را می‌بخشد.

هنرمند یونانی چون حد را مطرح می‌کرد آثاری می‌آفرید که تجربه‌ای بنیادین از phusis در آن‌ها یافتنی بودند. او در پی تولید چیزهایی مفید برنمی‌آمد، و می‌خواست با برجسته کردن حد «پاسخی به هستی دراندازد». هنر او تقلید یا نسخه‌ی همانند امری حاضر نبود. هم‌راهی هنر و هستی نمایان‌گر و مشخص‌کننده‌ی حدودِ جهان یونانی بود. اما هایدگر این را تمام مساله نمی‌دانست. مساله‌ی اصلی این‌جا بود که «آن عنصری که هستی را با technê هم‌راه می‌کند، آن قلمرویی که هنر باید در آن درگیر شود تا به آن چیزی که به عنوان هنر هست، تبدیل شود، پوشیده باقی می‌ماند» (اص:۱۳۹). پس ما در دوران ناپوشیدگی هم با پوشیدگی هم‌چون اثر هنری روبرو بودیم. یونانیان چون در آشکارگی حقیقت می‌زیستند هرگز به آن نمی‌اندیشیدند، و آن را بیان نمی‌کردند مگر در هنر. هایدگر بارها گفته بود که راز و رمز هم‌چون جرقه‌ای گاه خود را در جهان یونانی می‌نمایاند. در اسطوره‌های یونانی همواره چیزی مقدس پنهان بود، هم‌چون آن خانه‌ی روشن که آتنا با آن آشنا بود اما نمی‌توانست از آن خبری به دست دهد.

بخش دوم خطابه‌ی هایدگر به وضعیت هنر امروز و رابطه‌ی آن با سرآغازش مربوط می‌شد. هایدگر می‌پرسید که آیا در هنر امروزی ما هیچ نشانی از آن‌چه هنر در دو هزار و پانصد سال پیش در یونان بود، باقی است (اص:۱۴۰)؟ برای پاسخ به این پرسش نخست باید بدانیم که رابطه‌ی هنر با phusis نشان داده که هنر امری اختیاری نیست. فقط بیان کسی نیست که نیازمند گفتن است. کسی نمی‌تواند تصمیم بگیرد و اثری هنری که جای‌گاه ناپوشیدگی باشد، بیافریند. هنرمند سخن‌گو یا به‌یادآورنده

است، و نیز تنها آن‌چه را که با امکان‌های تاریخی‌اش می‌تواند بسازد، می‌آفریند. آفرینش نه آغازگاه، بل به یاد آوردن آغازگاه است. هنر امروز دیگر به اصل، سرآغاز و اندیشه‌ی ساختن امر ملی و فرهنگی که خود نیازی برآمده از آشکارگی است، نمی‌اندیشد، و درنتیجه، وابستگی‌اش به آن را درک نمی‌کند. حدود اثر هنری دیگر نه سرآغاز بل پایان‌گاه است. این است که این هنر سازنده نیست. فقط به پایان و آخر زمان می‌اندیشد. ما باید موقعیت کنونی‌مان را بشناسیم. شیوه‌ی اقامت ما در جهان را امر تکنولوژیک تعیین کرده است. رابطه‌ی دانش‌مند امروزی با جهان هم‌چون رابطه‌ی قاضی دادگاهی است که به متهم فرمان می‌دهد تا به پرسش‌های او پاسخ گوید. طرح‌اندازی عملی ما امروز جهان را در مقام متهم قرار داده است. علم تابع این روش علمی شده و هایدگر این‌جا گفته‌ی مشهور نیچه در ***خواست قدرت*** (بند ۴۶۶) را یادآور می‌شود که در سده‌ی نوزدهم (و به نظر هایدگر در دنیای مدرن)، این روش علمی است که بر علم پیروز شده است.[1] ما جهان را با روش علمی معنا می‌کنیم. درنتیجه، هنر دیگر ارزش و بهایی برای ما ندارد، و تبدیل به امری زائد و تشریفاتی شده است. هنر یکی از هستی‌شناسی‌های پراکنده و منطقی‌ای است که علم مدرن آن را ساخته است. هایدگر در «خطابه‌ی آتن» اصطلاح «جهان سیبرنتیک» را به کار برد، و ظهور جامعه‌ی اطلاعاتی و شبکه‌ای را به معنای اوج خرد محاسبه‌گر و ابزاری دید. او گفت که این بسته بودن مدار داده‌ها و نتایج به از میان بردن تفاوت ماشین‌های خودکار و انسان منجر خواهد شد. انسان‌شناسی معاصر دیگر فاقد هر بنیاد فلسفی‌ای (که زمانی گوته و هومبولت را به هیجان می‌آورد) شده است. بنیاد امروزی آن علوم زیستی خاصه بیوشیمی است. اگر سلول یا ژن هم‌چون موضوع مطالعه مطرح‌اند،

---

1. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, 1967, p.261.

این نه به خاطر به دست آوردن دانایی در مورد هستی آن‌ها بل به سودای ایجاد تغییرات دلخواه در آن‌هاست. دخالت در کار سلول‌های ژنتیک هم‌چون شکافتن اتم دخالتی است خوانا با گشتل تکنولوژی. این‌ها نیز نمایانگر پیروزی روش علمی بر علم هستند (اص:۱۴۳). سیبرنتیک و آینده‌نگری با اطمینان به این که روزی خواهد رسید که انسان در تمامیّت خود شناخته خواهد شد، پیش می‌روند، اما این روش‌ها فاقد اعتبار هستی‌شناسانه‌اند. هیچ کدام حتی تصوری از تفاوت هستی‌شناسانه را در خود شکل نداده‌اند. جامعه‌ی مدرن و صنعتی، افراطی‌ترین شکل خودمحوری، یعنی سوبژکتیویته را بیان می‌کند.

این نکته‌ها، پرسش مهمی را در پیش روی ما قرار می‌دهند. این که رابطه‌ی اصل هنر با مقصد یا پایان راه اندیشه چیست؟ هنر با phusis هم‌راه می‌شود، و درست نیست که فکر کنیم آن را مورد تقلید قرار می‌دهد. ما در مورد ارتباط هنر یونانی با phusis بسیار می‌دانیم. اما در قیاس با آن از رابطه‌ی هنر دوران خودمان با هستی سر درنمی‌آوریم. هایدگر می‌پرسد که آیا امروز چنین ارتباطی برقرار هست یا نه؟ این نکته‌ها بخش سوم خطابه‌ی هایدگر را ساخته‌اند. در بخش دوم دیدیم که جهان معاصر با طرح سیبرنتیک مشخص شده است. اگر جهان معاصر به هر شکلی سرچشمه‌ای برای هنر مدرن باشد، آن‌گاه ما باید بپرسیم که جای‌گاه هستی در این میان کجاست: «مناسبات جهان انسان، و هم‌راه با آن تمامی وجود اجتماعی انسان، در قلمرو علم سیبرنتیک به بند کشیده شده است» (اص:۱۴۵). «به بند کشیده‌شدن» یعنی زندانی ماندن در بحث هایدگر مهم است. انسان زندانی پیش‌بینی‌های روش علمی درباره‌ی آینده است. آینده دیگر به هیچ رو یک افق نامتعیّن و دگرگون‌شدنی نیست. بل خود را به صورت قطعی و ضروری در آن‌چه پیشاپیش قابل محاسبه بوده، نشان می‌دهد: «انسان زندانی چشم انداز امکان‌ها محاسبه‌پذیری است که به وسیله‌ی او و برای او مطرح شده‌اند». دگرگونی

هم باید اندازه‌گیری، محاسبه و پیش‌بینی شود. این محاسبه‌ها همگی محاسبه‌ی هستنده محسوب می‌شوند. ما هم به این شیوه‌ی اندیشیدن و زیستن عادت کرده‌ایم. جامعه‌ی مدرن شکلی از سوبژکتیویته را پیش می‌کشد که ملاک امر ابژکتیو است. در این ملاک بودن جهان قابل فهم می‌شود. این‌جا ملاک راستین کارآیی، آن هم به معنای اقتصادی است. بهره‌وری بدون توجه به آن‌چه به سر انسان و طبیعت می‌آید، اصل مقدس شده است. دیگر نمی‌توان در این جامعه‌ی مدرن انتظار دگرگونی در روابط انسان با هستندگان را داشت.

هنر در این جامعه هیچ نیست مگر ابزاری در جهان سیبرنتیک. اثر هنری به اثر به معنای محصول و فرآورده کاهش یافته است. کار هنری بر اساس سرمشق سیبرنتیکی پس‌خورد (Feedback) هم‌چون یک پس‌خورد اطلاعات در جامعه‌ی صنعتی ـ علمی ـ تکنولوژیک مطرح است (اص:۱۴۶). طبیعی است که بپرسیم: «پس در این جامعه‌ی مدرن چه بر سر رابطه‌ی هنر و اندیشه خواهد آمد؟». نخست باید بپرسیم که در این جامعه اندیشه چیست و چه مقصدی دارد؟ هایدگر یادآوری می‌کند که برنامه‌ی علمی و تکنولوژیک به هیچ‌رو یگانه برنامه یا طرح ممکن برای انسان معاصر نیست. حتی در اوج فراموشی هستی و در دل نیهیلیسم تکنولوژیک نیز ما می‌توانیم به آزادی بیاندیشیم، چنان که هایدگر پیش‌تر در «پرسش از تکنولوژی» گفته بود که آزادی قلمرو تقدیر است که آشکارگی را به خود آن وامی‌نهد (رخ:۳۴). این نکته‌ی آخر ما را به مقصد اندیشه می‌کشاند. اندیشه‌ای که فهم دوران وابسته به آن است. هرچند دوران نشان می‌دهد که راه بر اندیشه بسته شده، و نیروهایی مقتدر مدام آن را به علم نزدیک می‌کنند، باز جای ناامیدی نیست. اندیشیدن وقتی طلب فهم رابطه‌ی با هستی باشد در حکم پیروزی بر متافیزیک است. همین نکته نیز ما را به اصل، سرچشمه و سرآغاز فرهنگ اروپایی، یعنی و به نزد یونانیان باستان بازمی‌گرداند: «چنین اندیشه‌ای فقط درآمدی به کنش نیست. بل کنش

تعیین‌کننده‌ای است که از راه آن روابط جهانی انسان می‌تواند برای نخستین بار دگرگون شود (اص:۱۴۷). این اندیشه می‌تواند آن‌چه را که در سرآغاز اندیشه‌ی غرب نااندیشیده باقی مانده بود، اما نامی به هررو داشت، به اندیشه‌ی ما بازآورد. آن نام alêthéïa بود. ناپوشیدگی‌ای که آزادی بود. آزادی این که همه چیز چنان که هستند باشند. هایدگر در پایان «خطابه‌ی آتن» نتیجه می‌گیرد که کار او این بوده که هنر را به ناپوشیدگی بازگرداند. یعنی اثر هنری را چنان که در شان آن است، با آشکارگی و آزادی یکی ببینند. واپسین نگاه هایدگر به هنر آن را هم‌چون آزادی به معنایی یکسر تازه معرفی می‌کند.

فصل ۱۸

هستی ـ یزدان‌شناسی و حدود آن

۱. هایدگر و دین

اندیشه‌های هایدگر به امر مقدس، خدا، خدایی که ادیان پیش می‌کشند، خدایانی که خواهند آمد، بسیار پیچیده‌اند. تنها نکته‌ای که بیشتر شارحان اندیشه‌اش در مورد آن هم‌نظرند، و هم‌چون اصل راهنمایی در فهم برداشت او از دین و امر مقدس مطرح کرده‌اند، این است که او میان امر مقدس با خدای دین‌های رسمی تفاوت قائل بود. هایدگر را نمی‌توان به معنایی که در دین‌های رسمی (و در گام نخست در مسیحیت که او در قلمرو فرهنگی و اندیش‌گون آن رشد یافت) مطرح شده، یک «خداپرست» دانست. هرگز در آثارش هستی را با خدا همانند ندانست، و انتقاد اصلی‌اش به توماس قدیس، فیلسوفان مدرسی، اصلاح‌طلبان دینی و مارتین لوتر این بود که مرتکب چنین خطایی شده‌اند. از سوی دیگر، این نکته را هم در نظر داشته باشیم که هایدگر به هیچ‌رو یک «بی‌خدا» (atheist)، یا یک ماتریالیست نبود. یعنی در انکار خدا به باوری تازه، و به نوبه‌ی خود یقینی یا جزمی، دست نیافته بود. آشکارا، مساله را حل‌ناشده تلقی کرده بود، و بیشتر به پیامدهای فکری و فلسفی آن نظر داشت.

می‌کوشید تا دریابد که هر یک از دو دسته‌ی مومنان و کافران، یا دسته‌ی سوم «بی‌خبران»، چگونه با یا بی خدا به هستی اندیشیده‌اند، و زندگی خویش را طرح ریخته‌اند. سارتر به عنوان یک بی‌خدای کامل گفته بود که حتی اگر خدا وجود داشت چیزی تفاوت نمی‌کرد، و باز انسان باید بار مسوولیت‌های طرح‌اندازی‌های خویش، و نبز بار دلهره‌ی گزینش‌هایش را به دوش می‌کشید. آشکارا هایدگر سالخورده با چنین فکری هم‌راه نبود که می‌گفت فقط یک خدای دیگر می‌تواند ما را نجات بدهد. هایدگر از راهی شخصی به امر مقدس می‌اندیشید، و به نظر برخی از شارحان آثارش چنین می‌رسد که به آن باور داشت. من اطمینان ندارم که در این مورد واژه‌ی «باور» لفظی دقیق باشد. موضع هایدگر در مورد مسائل دینی همواره گیج‌کننده است. از یک سو در نوشته‌های او به عبارت‌هایی برمی‌خوریم که هرگونه نسبت میان اندیشه با دین و یزدان‌شناسی را انکار می‌کنند، و از سوی دیگر باید اعتراف کنیم که کمتر فیلسوف نام‌آور سده‌ی بیستم را می‌توان یافت که به اندازه‌ی او در آثارش چنین به اساس مباحث عرفانی و باطنی نزدیک شده باشد، چنان که خود او یک بار در ایام سالخوردگی گفت: «من بدون پیش‌زمینه‌ی دینی‌ام هرگز نمی‌توانستم به راه اندیشه گام بگذارم» (دز:۱۰)، و این تکرار گفته‌ای از سال‌های جوانی او بود. زیرا در اوت ۱۹۲۱، نیز به کارل لوویت گفته بود که خود را فیلسوف نمی‌داند، و اگر هم کارش به فلسفه نزدیک شده باشد، به هرحال هدف‌اش این نبوده است، و برای فهم کارهایش باید به پیشینه‌ی پژوهش‌های یزدان‌شناسانه‌اش دقت کرد.[1]

---

1. M. Heidegger, "Drei Beriefe Martin Heidegger an Karl Löwith", in: O. Pöggeler ed, *Zur Philosophische Aktualität Martin Heidegger*, vol.2, Frankfurt a.M.. 1990, pp.28-29.

این نوشته به انگلیسی نیز ترجمه شده است:


←

۲. هستی ـ یزدان‌شناسی

مفهوم اصلی اصطلاح هستی‌شناسی به گفته‌ی اتین ژیلسون برای نخستین بار در کتاب **متافیزیک** (۱۶۴۶) نوشته‌ی فیلسوف دکارت‌گرای هلندی یوهانس کلائوبرگ (۱۶۶۵-۱۶۲۲) با عنوان Ontosophia به کار رفت.[۱] او این اصطلاح را به عنوان «علمی فلسفی» در برابر یزدان‌شناسی (Theologie) قرار داده بود. کریستیان ولف هم در کتاب ***گفتار مقدماتی درباب فلسفه*** اصطلاح Ontologie را درست به همان معنای مورد نظر کلائوبرگ در مقابل یزدان‌شناسی قرار داده بود. تقابل این دو شاخه‌ی دانایی خود برداشتی خوانا با متافیزیک مدرنیته بود. واژه‌ی Ontologie (به فارسی «هستی‌شناسی») نمایانگر پژوهش یا شناسایی (logos) هستندگان (onta)، یعنی انسان و چیزهای طبیعی است، و واژه‌ی Theologie (که به فارسی آن را «یزدان‌شناسی» می‌خوانیم) پژوهش یا شناسایی خدا (théos) به منزله‌ی یک هستنده است. هایدگر با تقابل این دو مخالفت کرد، زیرا به گمان او این هر دو شناسایی متافیزیکی هستندگان را رها از هستی به عنوان هدف در برابر خود قرار داده‌اند، و یک‌سان از رسالت اندیشه یعنی فهم حقیقتِ هستی دورند. از ترکیب این دو اصطلاح رایج فلسفی، واژه‌ی دیگری یعنی Onto-Theo-Logie (به فارسی «هستی ـ یزدان‌شناسی») ساخته شد، و هایدگر نیز آن را به کار برد. شیوه‌ی پژوهش هستی که خدا را به عنوان نخستین هستی یا آفریننده‌ی هستی معرفی می‌کند، لزوماً نمی‌گوید که خدا عینِ هستی است، و متمایز از هستندگان، بل خدا را «والاترین هستندگان» می‌شناسد، و هستنِ او را

→ M. Heidegger, "Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology", trans. T. Kisiel, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14, no.1, 1991, p.376.

1. É. Gilson, *l'etre et l'essence*, Paris, 1972.

چندان متفاوت از هستی دیگر هستندگان می‌یابد، که اعلام می‌کند برای ما انسان‌ها قابل درک و فهم نیست. هرچند این اصطلاح در نوشته‌های ارسطو نیامده، اما مفهومش به کار رفته است. «فلسفه‌ی نخستین» او هستنده‌ای ویژه (خدا، گوهر) را به عنوان والاترین هستندگان معرفی می‌کند. از سوی دیگر، فلوطین در رساله‌ی هشتم از انئاد ششم از کتاب *انئادها* هستی را با خدا یا «ذات نخستین» که علت همه چیز و علت خودش نیز هست، یکی دانسته بود. او روشی را پایه گذاشت که بعدها دیگران بر اساس آن توانستند هستی‌شناسی را با یزدان‌شناسی یکی بدانند.[1] بحث او پایه‌ی نگرشی یزدان‌شناسانه در تعریف بنیاد در متافیزیک باقی ماند. بنیاد خودی است که نتیجه‌ی خود است. هایدگر اما، هستی را با این بنیاد یکی نمی‌داند. او با بینش متافیزیکی‌ای که هستنده را بررسی می‌کند (خواه آن یزدان‌شناسی که شناسایی خدا را چونان والاترین هستندگان پیش می‌کشد، خواه آن‌که خدا را عین هستی می‌داند) مخالف است. هستی‌شناسی سنتی همواره و در هر حال، هستنده‌ای را بنیاد می‌شناسد، خواه به آن نامی بدهد (خدا، هستی، گوهر نخستین و...) یا نه.

کانت در **سنجش خرد ناب** اصطلاح هستی ـ یزدان‌شناسی را به کار برد.[2] مقصودش هم این بود که هرگاه ما از راه مفاهیم ناب و بدون یاری گرفتن از هرگونه تجربه، هستی خدا را مطرح کنیم، شناخت ما هستی ـ یزدان ـ شناسانه خواهد بود. کانت میان یزدان‌شناسی خردورزانه و یزدان‌شناسی وحیانی تفاوت قائل بود، و آشکارا هستی ـ یزدان‌شناسی را در حد نخست معرفی می‌کرد. هایدگر در رساله‌ی «نهاده‌ی کانت

---

۱. فلوطین، دورهٔ آثار، *تاسوعات*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۶۶و ج۲، صص۹۴۹-۹۱۴.

۲. ا. کانت، سنجش خرد *ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۶۲و ص۶۹۱و

درباره‌ی هستی» (۱۹۶۱) نوشته که هستی-یزدان‌شناسی دو مساله‌ی متفاوت را پیش می‌کشد: ۱) هستندگان در کل چه هستند؟ ۲) بالاترین هستنده چیست و گوهرش چیست؟ (ر:۳۶۳-۳۳۷). هر دو سئوال برای ذهنی که با نگرش اُنتیک خو گرفته آشنایند. این‌ها پرسش‌های قدیمی فلسفه هستند. متافیزیک در اصل نگرشی است که مدام از «وحدت ذاتی هستندگان» حرف می‌زند، و می‌خواهد که با مفهوم هستندگان در کل، جای خالی فهم هستی را پر کند. هستی-یزدان‌شناسی درست به این معنا در قلمرو متافیزیک جای می‌گیرد. عبارت «کل هستندگان آن سان که هستند»، فقط در سخن متافیزیکی به‌کار می‌رود، و تفاوتی هم ندارد که در آن «کلی‌ترین منش هستندگان» بررسی شود، یا «بالاترین هستندگان»، به هرحال هستنده مورد بررسی است و نه هستی.

۳. گسست از «آیین پدران»

هایدگر در سال ۱۹۳۷ در یادداشتی نوشت که اندیشه‌اش ریشه در مسیحیت و بنیان کاتولی‌سیسم دارد، اما در عین حال راهِ گریزی است از آن. درست هم‌چون گیاهی که در خاک است و از خاک به بیرون رشد می‌کند (م‌آ-۶۶:۴۱۵)، اندیشه‌اش تابع نیروهای متضاد کشش به کودکی، سنت، «آیین پدران» (این اصطلاح مردسالارانه‌ی خود او بود)، و گریز از آن‌ها شده بود. او خاکی را که در آن رشد یافت، یعنی «جهان یزدان‌شناسی کاتولیک» را، هم می‌خواست، و هم نمی‌خواست. پس از بازگشت از جبهه‌ی جنگ جهانی نخست، او از اعتقاد کاتولیک‌ها، و «مبنای متافیزیکی» برداشت‌های آنان، و از آموزه‌های فیلسوفان مدرسی گسست. برداشت تازه‌ی او از منطق در پیوند با همین گسست شکل گرفت. اعلام کرد که حقیقتی جاودانه و فراتر از وضعیت و تاریخ وجود ندارد. دلبسته‌ی مسیحیت شخصی پل قدیس واگوستین قدیس باقی ماند، اما برداشت‌های نظام‌مندی از قبیل آیین کاتولیک‌ها (از جمله

برداشت‌های توماس آکیناس) را رد کرد: «نظام به طور کامل هر تجربه‌ی ارزشی اصیل و درخشانی را حذف می‌کند».[1] تا حدود سال ۱۹۲۲ هایدگر می‌کوشید تا نشان دهد که آیین پروتستان‌ها و لوتر برخلاف کوششی که برای تبدیل آن به یک نظام یزدان‌شناسانه شده، با گوهر ایمانی پل قدیس و اگوستین قدیس بیشتر خواناست، اما در سال‌های بعد از این نظر هم دست برداشت، و از راهی دیگر رفت.

هایدگر بیست و نه ساله بود که از جبهه‌های جنگ جهانی نخست بازگشت. شرکت در جنگ (هرچند او از خط نخست جبهه دور بود) و مشاهده‌ی مصیبت‌های آن، تاثیری شگرف و پایدار بر روحیه‌ی او داشت، و هرگز از افسردگی ناشی از آن خلاص نشد. تجربه‌های تلخ جنگ در گسست قطعی او از کاتولی‌سیسم نیز تاثیر تعیین‌کننده داشتند. دینی که خود را بالاتر از مصیبت‌های انسانی قرار دهد، و آن‌ها را بی‌اهمیت بشمارد، و هر چیز را در برابر ساعت‌های احتضار مسیح کوچک جلوه دهد، و نداند که چگونه راه برون‌رفت از سختی‌های زمینی را به انسان‌ها پیشنهاد کند، به گمان هایدگر بی‌حاصل می‌آمد. او که در نوجوانی بزرگ‌ترین آرزویش این بود که کرسی تدریس یزدان‌شناسی کاتولیک را از آن خود کند، پیش از اعزام به جبهه به مطالعه‌ی نوشته‌های لوتر و شلایرماخر روی آورده، و در اوت ۱۹۱۷ بخش دوم کتاب *درباره‌ی دین* شلایرماخر را برای دانش‌جویان توضیح داده بود.[2] نبرد درونی هایدگر در جهت انکار یزدان‌شناسی کاتولیک، سرانجام با پیروزی لوتر پایان گرفت. در درس زمستانی ۲۰ـ۱۹۱۹ دیگر هیچ نشانی از آن کاتولیک جزم‌اندیش

---

1. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995, p.73.

۲. به تازگی ترجمه‌ی تازه‌ای از این کتاب به زبان انگلیسی منتشر شده است:

F. Schleiermacher, *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, trans. R. Crouter, Cambridge University Press, 1998.

باقی نمانده نبود. به کشیش اقرار نیوش خود پدر کربس، در ۹ ژانویه‌ی ۱۹۱۹ گزارش داد: «به نظر من، دقتی شناخت‌شناسانه که تا حد نظریه‌ای تاریخی در باره‌ی دانایی گسترش یافته باشد، نظام کاتولی‌سیسم را سرشار از معضل و غیرقابل قبول جلوه می‌دهد. البته، از نظر من، مسیحیت هنوز پابرجاست، فقط معنایی تازه یافته است».[1] در چند یادداشت بازمانده از هایدگر، دشواری‌های پیکار درونی او را بازمی‌یابیم. در این میان، مطالعه‌ی آثار یزدان‌شناسان پروتستانی چون کارل بارت هم به تشویش‌های او دامن می‌زد. بارت تضاد میان باورهای مسیحیت به امور غیر عادی هم‌چون معجزه‌های مسیح را با محدودیت اتفاق امور راکه علم مدرن و حتی تجربه‌های ساده‌ی هرروزه آن را تایید می‌کردند، پیش می‌کشید، و نتیجه می‌گرفت که دین پیش از این که به یاری علوم اثبات شود، نوعی دیگر از نگرش انسانی به جهان است. دین یک رویارویی مستقیم و شخصی است با کلام خدا و پیام دینی، ناشی از شهودی قلبی و نه عقلی. از این‌رو، هیچ‌گونه نیازی به توجیه عقلی و علمی دین وجود ندارد. کوشش طولانی کلیسا در آشتی دادن مبانی دین با دستاوردهای علوم، و به ویژه علوم تجربی، فقط ناشی از بدفهمی و سوء تفاهم بود. اندیش‌مندان مهم‌ترین ادیان توحیدی همواره پایه‌ی ایمانی دین را دست‌کم گرفته‌اند، و درنتیجه متوسل به اندیشه‌های فلسفی و نتایج پژوهش‌های علمی شده‌اند، و هر جاکه به تضادی برخورده‌اند چنان نظر داده‌اند که کار بر مدافعان بعدی آن‌ها بسیار دشوار شده است. کارل بارت تاکید داشت که در گفت‌وگوی میان انسان و خدا، زمان به معنای رایج در فلسفه و علم مطرح نیست. به همین شکل در آن‌چه انسان از امور معنوی می‌فهمد، درکی غیر از درک علمی و فراتر از آن مطرح می‌شود. بارت مدام اشاره‌هایی به تاویل‌های لوتر از نامه‌های پل قدیس داشت، و این

---

1. H. Ott. *Martin Heidegger: A Political Life*, London, 1994, p.106.

راه‌گشای فهم تازه‌ی هایدگر شد. او اندیشه‌هایش درباره‌ی تاویل دینی را درآمدی بر فهم فلسفی تازه‌ای نامید، و از باورها و نوشته‌های گذشته‌ی خویش فاصله گرفت، و در درس «تاویل پدیدارشناسانه‌ی ارسطو» در زمستان ۲۲-۱۹۲۱ اعلام کرد که فلسفه اگر بخواهد خود را به طور رادیکال بازیابد، در خود، بی‌خدایی است (م‌آ۔۶۱-:۱۹۸). چهارده سال بعد در ***درآمدی به متافیزیک*** نکته را چنین بیان کرد که فلسفه به نیرویی که پاسخ تمامی پرسش‌ها را در اختیار داشته باشد بی‌باور است، و درک کاتولیک‌ها از خدا هم‌چون هستی جز مانعی در فهم فلسفی نیست (دم:۶).

گرایش هایدگر به هرمنوتیک چنان که شلایرماخر و دیگر یزدان‌شناسان و متفکران پروتستان پیش می‌کشیدند، فهمی مشخص از زندگی واقعی را هم‌چون «موقعیت‌ها، یا شرایط، یا امکان‌های خاص» ناگزیر می‌کرد. مفاهیمی چون «افق تاویل متن» به هایدگر می‌آموختند که واقع‌بودگی امری است تاریخی، و یگانه راه درست بحث از آن در نظر گرفتن تاریخ‌بودگی آن است. هایدگر به تدریج متوجه می‌شد که نیّت‌مندی پدیدارشناسانه دست‌کم چنان که در شکل هوسرلی خود مطرح می‌شود، در جهان واقعی و واقع‌بودگی درگیر نمی‌شود، و بیشتر یک دل‌مشغولی نظری است که نمی‌تواند راه‌گشای ساختار واقعی تجربه‌های انسانی باشد. از سوی دیگر، هرمنوتیک نشان می‌داد که یزدان‌شناسی سنتی هم‌چون فلسفه‌ی مدرن بیش از حد به تحلیل جهان‌بینی‌ها و بررسی جهانی غیرواقعی و پندارگون گرفتار آمده است. هایدگر دریافت که این امری ضروری است که در این برداشت‌های سنتی دگرگونی‌هایی اساسی ایجاد شوند. او این دگرگونی را آغاز کرد. در درس‌های تابستان ۱۹۲۰ اصطلاح «ویران‌گری» را به کار گرفت. ویران‌گری به هایدگر «سنتِ جنگ علیه سنت» را نشان داد. در هر دو سنت فلسفه و یزدان‌شناسی متفکرانی وجود داشتند که با جهان‌بینی‌های قدیم، و با برداشت‌هایی که یکسر یقینی می‌نمودند، مخالفت کردند. هایدگر به مبارزه‌ی اگوستین با

نوافلاطونی‌ها، و پیکار لوتر با کلیسا دقت کرد، و در درس‌هایش اعلام کرد که در آن پیکار همان سنت «جنگ علیه سنت‌های کهن» را باز می‌یابیم. او در درس‌های «درآمدی به پدیدارشناسی دین» (زمستان ۲۱-۱۹۲۰) و «اگوستین و نوافلاطونی‌ها» (تابستان ۱۹۲۱) در دانشگاه فرایبورگ گفت که لوتر و اگوستین آن‌چه را که حقیقت عینی پنداشته می‌شد، ویران کردند، و این کار بزرگی بود. مهم‌تر این که به واقع‌بودگی توجه داشتند. اصطلاح‌های فلسفه‌ی هایدگر در دهه‌ی ۱۹۲۰ نیز از این «سرچشمه‌ی یزدان‌شناسانه» آمده‌اند، اما توجه او را به وجود و عمل و واقع‌بودگی نشان می‌دهند. از جمله این اصطلاح‌ها «هرروزگی»، «پرتاب‌شدگی»، «پنهان‌شدگی»، «آشکارگی»، و «به سوی مرگ هستن» زودتر به ذهن می‌آیند. درس‌های ۲۱-۱۹۲۰ هایدگر (هر چند هنوز به طور کامل منتشر نشده‌اند، اما چکیده‌ی آن‌ها، بر اساس دست‌نوشت‌های شاگردان او، چاپ شده است)[1] نشان می‌دهند که هایدگر چه اشتیاق سوزانی به زندگی هم‌چون یک مسیحی راستین در آغاز مسیحیت داشت. در این وسوسه، هم متاثر از کیرکه‌گارد بود، و هم متاثر از نامه‌های پل قدیس. او می‌پرسید: «تجربه‌ی پل قدیس از زندگی چه بود؟»، و خود پاسخ را در عبارت «زمان‌بودگی آخرت‌شناسانه» می‌یافت. هنوز در مرکز اندیشه‌اش رابطه‌ی فلسفه و دین جای داشت. متن درس‌های «درآمدی به پدیدارشناسی دین»، و «اگوستین و نوافلاطونی‌ها» نمایانگر این دل‌مشغولی هستند. این درس‌ها نشان می‌دهند که گوهر هستندگان در پژوهش چیستی آن‌ها یافت نمی‌شود، و این گوهر را نمی‌توان ارزش دانست، بل در راهی بازیافتنی است که هستندگان و ارزش‌های نسبت داده‌شده به آن‌ها خود را در ساختار نیّت‌مندی جای می‌دهند. همان که چند سال بعد در فلسفه‌ی

---

1. T. Sheehan, "Heidegger's "Introduction to the phenomenology of Religion" 1920-21", in: *Personalist*, 60, 1979, pp.312-324.

هایدگر «فهم اگزیستانسیال» نام گرفت، و وابسته به امکان‌های دازاین دانسته شد.

۴. واقع‌بودگی و تجربه‌ی دینی

۱۹۱۷ سال بحران فکری هایدگر در مورد مسائل دینی بود. در این سال او تدریس در رشته‌ی فلسفه‌ی کاتولیک را کنار گذاشت، و به خواندن و آموزش دادن نوشته‌های لوتر و شلایرماخر روی آورد. در ماه اوت خطابه‌ای درباره‌ی کتاب *درباره‌ی دین* شلایرماخر ارائه کرد، و در میان فیلسوفان پروتستان دوستانی یافت. شاید به راهنمایی آنان گرایشی در او پدید آمده بود تا از یزدان‌شناسی مسیحی سده‌های میانه دور شود، و به زندگی مسیحیان نخستین سده دل بندد. در پایان سال دیگر به گونه‌ای ریشه‌ای از آیین کاتولی‌سیسم دل کنده بود. در همین ایام دوست و استادش هوسرل با شادی فراوان به یزدان‌شناس مشهور رودلف اُت نوشت که شاهد «دگرگونی رادیکالی» در مبانی اعتقاد دینی هایدگر است.[۱] هوسرل (که به طور جدی همواره با دخالت دادن بحث دین در فلسفه مخالف بود) «تحول فکری» هایدگر، و دوری او از کاتولیک‌ها را با علاقه دنبال، و او را در این راه تشویق می‌کرد. او هم‌چنان با نگرانی این گفته‌ی هایدگر را که اگوستین بارها به اندیشه‌ی ژرف فلسفی نزدیک‌تر از دکارت بود، می‌شنید. هایدگر در درس‌های «پدیدارشناسی دین» و مهم‌تر در «اگوستین و نوافلاطونی‌ها» به خوبی نشان داد که در گفته‌های خود جدی بود، و معلوم کرد که مقصودش از این گفته‌ها چه بود. واقع‌بودگی، یعنی دازاین، هستنده‌ای تاریخی و درگیر عمل است، که دکارت در بحث خود از سوژه درست به همین جنبه بی‌اعتنا مانده بود. در صورتی که

---

1. C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, 1995, p.104.

اگوستین به آن دقت داشت. اندیشه‌های دینی پیش از آن که به خاطر جزم‌گرایی کشیش‌ها یا تاریخ تاریک‌فکری، تفتیش عقاید و غیره، موجب فاصله با ما شوند، باید آن چنان که هستند، اموری مرتبط به واقع‌بودگی و زندگی تلقی شوند. آن‌چه اگوستین یا لوتر با تاکید بر شیوه‌های کنش پیش کشیده بودند، از نظر هایدگر نشان‌دهنده‌ی رویکرد اوّلیه‌ی آن‌ها به واقع‌بودگی بود. هم‌چنین، مایستر اکهارت نیز به خوبی نشان داده بود که شناسایی انسان جز با دقت به آن‌چه هست، و درنتیجه آن‌چه عمل می‌کند، ممکن نیست. دقت به اندیشه‌های اکهارت سبب می‌شود که تفاوت‌هایی همانند تفاوت سوژه و ابژه بی‌اعتبار شوند. آن‌چه اکهارت به زبانی عرفانی در مورد این‌همانی خدا و جهان، و من و تو، پیش کشیده بود، درکی تازه از هستن در جهان و هستن با دیگری را هم‌راه داشت که افق فلسفی‌ای گسترده‌تر از افق دکارتی را می‌گشود. اکهارت نشان داده بود که ایمان پدیداری غیر شناختی، و بی‌نیاز از تفکر شناختی و علمی است. در ایمان دینی اطمینان و اعتماد مطرح است (آن‌چه هایدگر از آن با عنوان vertrauen نام می‌برد). فقط آن‌جا که شهود دینی به طور مطلق «غیرنظری» باشد، و مفهوم گوهر از هرگونه خردباوری مستقل شود، ایمان و تجربه‌ی دینی به معنای تجربه‌ای خاص، شهودی و فردی مطرح خواهند شد. این نکته را هایدگر در ***وارستگی*** تکرار کرد (گ‌ا:۹۰-۵۸).[1] چنان که در بحث از رویداد از آنِ خود کننده دیدیم، هایدگر از پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ به قلمروی زندگی بدون چون و چرا توجه کرده بود. هرچه بیشتر به ناتوانی علم مدرن مطمئن می‌شد منطق نهفته در کلام آنگلوس سیلسیوس (۱۶۷۷-۱۶۲۴) را بیشتر درمی‌یافت که: «گل سرخ بدون چراست، گل می‌دهد زیرا گل می‌دهد، نه متوجه‌ی خویش است، نه اشتیاق دیده‌شدن دارد» (اخ:۱۰۳). در ***اصل خرد*** هایدگر با اشاره به این فیلسوف و پزشک که

---

1. J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, 1990.

مورد تایید خردباوران هم بود (هایدگر از لایب‌نیتس و هگل واگویه‌هایی آورده تا نشان دهد که این تایید در چه زمینه‌هایی بود) اساس بحث خود را در ناتوانی خرد منطقی و گشایش بینش اصیل شاعرانه پیش برد. هم‌راهی با شعر همواره به اندیشه و کلام هایدگر رنگی عارفانه بخشیده است که هرگاه ریشه‌ی شاعرانه‌اش را نادیده بگیریم، به پندار «هایدگرِ عارف» نزدیک خواهیم شد.

۵. نخستین مسیحیان و نامه‌های پل قدیس

با جدایی هایدگر از کاتولی‌سیسم و گرایش او به آیین لوتر، دلبستگی‌های فلسفی او دگرگون شد. او از منطق دور و متوجه تاریخ شد، و به تدریج از پدیدارشناسی ناب هوسرلی نیز دل کند، و به آن‌چه خودش «هرمنوتیک واقع‌بودگی» می‌خواند، نزدیک شد. او به جای متفکران فلسفی و منطقی سده‌های میانه (خاصه دونس اسکوتوس، و توماس آکیناس) به پاسکال، کیرکه‌گارد، و داستایفسکی دل بست. آغاز این راه تازه خواندن نامه‌های پل قدیس در **عهد جدید** (به راهنمایی تاویل‌های لوتر از آن‌ها) بود. پل قدیس (که در برگردان فارسی **عهد جدید** «پولس رسول» خوانده شده) مهم‌ترین اندیش‌مند مسیحی تمامی دوران‌هاست. نامه‌های او یگانه نوشته‌های مسیحی هستند که با اطمینان می‌توان گفت از نخستین نسل مسیحیان باقی مانده‌اند. آن‌ها نخستین ویژگی‌های ایمان مسیحی را با دقتی بیان کرده‌اند که هیچ متن دیگری در **عهد جدید** از این نظر با آن‌ها قابل قیاس نیست. نامه‌ها بازتاب دوره‌ی بسیار مهمی از تاریخ مسیحیت، و در حکم اسنادی از آن دوره‌اند، زمانی که یک فرقه‌ی کوچک و مذهبی مسیانیک که در محیطی یهودی پدید آمده بود، به دینی تبدیل می‌شد که به زودی (در فاصله‌ی تاریخی‌ای به راستی کوتاه) قدرت‌مندترین ادیان جهان باستان محسوب شد. مبنای یزدان‌شناسانه‌ی نامه‌ها تا به امروز در تمامی کلیساهای مسیحی و مذاهب گوناگون آن با قدرت پذیرفته شده

است. محتوای این نامه‌ها آیین مسیحیّت است و رویکردی به زندگی که پیشنهاد می‌کند.

نکته‌ی مهم برای پژوهش‌گران مسیحی همواره اصالت نامه‌ها بود. آیا به راستی نوشته‌ی پل قدیس هستند یا نه؟ تاریخ و مکان پیدایش‌شان کدام است؟ و از این دست پرسش‌ها. نامه‌ها در جریان ماموریت‌های تبلیغی پل قدیس گرداگرد دریای مدیترانه، و در بخش مهمی از جهان متمدن آن روزگار، از جمله در رم نوشته شده‌اند. پل قدیس برای خود ماموریتی مقدس در شکل دادن به آیین و پاسخ به مخالفان و تبلیغ دین قائل بود. در همین راه نیز سرانجام در دهه‌ی ششم از تاریخ مسیحیت در رم کشته شد. نامه‌ها، به ظاهر، در فاصله‌ی دهه‌ی سوم تا ششم خطاب به مسیحیانی در سرزمین‌های گوناگون از یونان تا آسیای میانه نوشته شدند، و موضوع آن‌ها روشن‌گری ایمان مسیحی بود. برخی از پژوهش‌گران جدید باور ندارند که تمامی نامه‌ها نوشته‌ی خود پل قدیس باشند. از قضا دو نامه‌ای که به‌گمان هایدگر متون کلیدی و اصلی هستند، از جمله‌ی این نامه‌هایند. آن‌ها به احتمالی به نام پل قدیس نوشته شده‌اند، شاید به قلم شاگردانش پس از مرگ او، به ملاحظه‌ی اختناق.[1] اما با دقت در سبک و شیوه‌ی بیان، این نکته دانسته و پذیرفته شده که نامه‌ها در زمان تاریخی‌ای بسیار نزدیک به هم نوشته شده‌اند، و در همه‌ی آن‌ها مبنای دینی و فکری یک‌سان شکل گرفته است.

هرچه هم بحث در مورد اصالت نامه‌ها برای پژوهش‌گران مسیحی مهم باشد، برای ما اهمیت ندارد. در کار ما هیچ مهم نیست که چه کسی نامه‌ها را نوشته، پل قدیس یا شاگردانش. هر چه هست این نامه‌ها از همان آغاز نگارش تا به امروز به عنوان مهم‌ترین سندهای فکری، آیینی، و

---

1. J. Dunn, "Pauline Letters", in: J. Barton ed, *Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 1998, p.277.

کلامی مسیحی خوانده شده‌اند، در متن *کتاب مقدس* جای گرفته‌اند و به شیوه‌های زیستن و مناسبات درونی مسیحیان شکل داده‌اند. نکته‌ی مهم دریافت‌کنندگان نامه‌ها در نسل‌های گوناگون‌اند، و شیوه‌های فهم آن‌ها، و اقتدار قانع‌کننده‌شان، و راه‌هایی که برای خواننده‌ها ترسیم می‌کنند، نه این که چه کسی آن‌ها را نوشته است. این که در نامه‌های مورد نظر هایدگر برخلاف دیگر نامه‌ها، نویسنده به رسالت تبلیغی خویش اشاره نکرده، و شاید نامه‌ها نوشته‌ی کسی غیر از پل قدیس باشند، برای ما مهم نیست. این‌که نسل‌های بسیار از پی یک‌دیگر این نامه‌ها را مقدس دانسته‌اند، و بنا به متن آن‌ها ایمان خویش را تاویل کرده‌اند، و به زندگی خود شکل داده‌اند، مهم است. دست‌کم هایدگر از این چشم‌انداز به نامه‌ها دقت داشت.

در رساله‌ی پل قدیس به رومیان (باب اول،آیه‌ی۲۰) آمده: «زیرا که چیزهای نادیده او یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد».[1] لوتر با تکیه به این منطق، از همان سرآغاز جنبش، در «گفتار هایدلبرگ» در ۱۵۱۸، تمامی مومنان را قادر به فهم کارهای خدا دانست، و رمز کشف قدرت الاهی را منحصر به کشیش‌ها نشناخت. هایدگر در درس‌هایش در آغاز دهه‌ی ۱۹۲۰ به این نکته اشاره کرد. جنبه‌ی اجتماعی این تاویل لوتر اهمیت زیادی دارد، و در این‌باره بسیار بحث شده است، اما جنبه‌ی فلسفی آن نیز به سهم خود بسیار مهم است. میان واقع‌بودگی و واقعیتی که خدا با کارهایش ساخته نسبتی قابل فهم وجود دارد. فهم مردمان از کارها و اسرار الاهی به فهم آنان از واقع‌بودگی‌شان مرتبط است. از ۱۹۲۱ به بعد هایدگر دیگر این بحث را در قلمرو سخن دینی دنبال نکرد. او در خطابه‌ی ۱۹۲۷ در مورد پدیدارشناسی دین، روشن کرد که ادامه‌ی بحث در قلمرو

---

۱. «رسالهٔ پولس برومیان» در: عهد جدید در: کتاب مقدس، ۱۹۰۴م، ص ۲۴۳.

سخن فلسفی ممکن است، و دیگر از عهده‌ی یزدان‌شناسان برنمی‌آید. این خطابه که برای نخستین بار در توبینگن در ۹ مارس ۱۹۲۷ ارائه شد، سال بعد در ۱۴ فوریه ۱۹۲۸ در ماربورگ نیز تکرار شد، اما تا ۱۹۶۹ که در مجموعه‌ی *راه‌نماها* چاپ شد، منتشر نشده بود. هایدگر مثالی از پیروی نگرش هستی‌شناسانه از برداشت‌های یزدان‌شناسی فلسفی را با توضیح ارتباط میان مفهوم دینی «گناه»، و مفهوم هستی‌شناسانه‌ی «خطا» مطرح کرد، و نوشت که هرگز به درستی روشن نمی‌شود که چرا واقع‌بودگی باید به زبان یزدان‌شناسانه بیان شود. در برابر نگرش تام‌گرای یزدان‌شناسی هرمنوتیک واقع‌بودگی، یعنی تحلیل هستن دازاین، قرار می‌گیرد. با درگیری در بحث فلسفی درباره‌ی واقع‌بودگی، و از راهی تازه که در تقابل با طریق هستی‌شناسی سنتی ساخته می‌شود، می‌توان بطلان ادعاهای یزدان‌شناسی را اثبات کرد (ر:۸۲-۶۳).[۱]

این کار در *هستی و زمان* دنبال شد. هایدگر در جریان نگارش نخستین دست‌نوشت‌های این کتاب متوجه تاریخ‌بودگیِ واقع‌بودگی شد، و در تحلیل و بیان آن فقط زبان فلسفی را لازم و کارآ دید و سخن یزدان‌شناسی را همان اندازه بی‌فایده معرفی کرد که سخن هر علم اُنتیک دیگری را. او در درس‌هایش در آغاز دهه‌ی ۱۹۲۰، در انتقاد به نگرش تاریخی به آیین‌ها و دین‌ها کوشیده بود تا روشن کند که چنین نگرشی، چون قدرت تحلیل واقع‌بودگی را ندارد، توانایی فهم هسته‌ی مرکزی تجربه‌ی دینی را هم از دست می‌دهد. تحلیلی عینی از مراحل گوناگون تاریخ مسیحیت نمی‌تواند کلید فهم ایمان مسیحی را به دست دهد. لوتر با خواندن نامه‌های پل قدیس که خطاب به نخستین گروه‌های مسیحی نوشته شده بودند، نکته‌هایی را کشف کرد که انبوه پژوهش‌گران و تاریخ‌نویسان در

---

1. H.-G. Gademer, "Martin Heidegger and Marburg Theology", in: *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. Linge, University of California Press, 1976, pp.198-212.

طول سده‌ها به آن‌ها راه نیافته بودند. نکته‌ی مهم تجربه‌ی واقع‌بودگی زندگی یعنی Faktische Lebensfrahrung بود. این تجربه که در تاویل متن‌های پل قدیس مطرح شده (م‌پ:۶۷،۱۸۰) هستنِ انسان، طرح انداختن زندگی‌اش، وگزینش راه‌هایش از میان امکان‌ها، و دلهره‌ها و در عین حال تیمارداشت است. همواره می‌شد که در تجربه‌ی نخستین مسیحیان الگوی زندگی واقع‌بوده و تاریخ‌بودگی را کشف کرد. تنها باید دقت نظر لوتر و توجه او به واقعیتِ زندگی انسان در کار می‌بود. مسیحیان اوّلیه با موقعیت‌های بحرانی‌ای روبرو بوده‌اند که تا حدودی همانند موقعیت امروزی ماست. آنان در پی فهم ضرورت توجه به دوران بودند. در *انجیل متی* (باب۱۶ آیه‌های۳-۱) از «علامات زمانها» یاد شده است.[1] آن‌چه آیین مسیح را باقی نگه داشت، همین هم‌بستگی درونی آن با واقعیت زندگی بود.

نخستین مسیحیان بدیل‌هایی در برابر «فلسفه‌ی یونانی» آفریده بودند. مقصود هایدگر از فلسفه‌ی یونانی همان بود که بعدها آن را «نخستین جلوه‌های سرآغاز متافیزیک» خواند، به طور عمده فلسفه‌های افلاطون و ارسطو. به گمان هایدگر نخستین مسیحیان دریافته بودند که باید پاسدار، شبان و مراقب هستی باشند. آن‌چه برای آنان مهم بود نه شریعتی خاص، بل امری بود که شریعت متوجه آن است. تصوری که از خدا داشتند به هستی نزدیک بود. هر چند هایدگر با این تصور هم‌راهی نداشت، اما همین نکته که در دورترین اسناد بازمانده از نخستین مسیحیان، هستی را هم‌چون موضوع اندیشه مطرح می‌یافت، به ارج کار آنان گواهی می‌داد. می‌دید که این همه هنوز به یاری برخی از مفاهیم هستی‌شناسانه‌ی متافیزیک یونانی پیش می‌روند، اما اساس کار از تجربه‌ای دینی و اندیشه‌ای به امر مقدس خبر می‌داد، که هنوز با تصور خدا هم‌چون ایده‌ی

---

۱. عهد جدید، پیشین، ص ۳۷.

مطلق یکی نشده بود. نکته‌ی مهم برای ما این است که پژوهش‌های فلسفی هایدگر درباره‌ی تجربه‌ی واقع‌بودگی، بدون توجه او به مباحث دینی، و به ویژه خوانش خاص او از نامه‌های پل قدیس، به دست نمی‌آمدند. دل‌بستگی او به انتقادهای لوتر از توماس قدیس و ارسطو، و دوری او از منطق سده‌های میانه نشان می‌دهند که برداشت بعدی‌اش درباره‌ی تفاوت میان فلسفه و یزدان‌شناسی، هرگاه چنین تاویل شود که یزدان‌شناسی یکسر بی تاثیر بر فلسفه است، درست نخواهد بود. آن‌چه هایدگر به عنوان «هرمنوتیک واقع‌بودگی» پیش کشید، و بعدها به آن عنوان‌های «تحلیل بنیادین دازاین» داد، بدون توجه به نوشته‌های لوتر چنین شکلی به خود نمی‌گرفت. دقت هایدگر به واقع‌بودگی هم در نوشته‌های لوتر در نقادی یزدان‌شناسی سده‌های میانه‌ای آمده، و هم در نوشته‌های فلسفی و دینی کیرکه‌گارد. آن‌چه هایدگر از اگوستین قدیس (به ویژه نظر او درباره‌ی زمان) آموخت، در *هستی و زمان* به کارش آمد.

شاید برای اثبات این نکته فقط یک اشاره بسنده باشد. اصطلاح هایدگری «ویرانگری» که ما در این کتاب بارها به آن برخورده‌ایم، پیشینه‌ای در گفته‌های لوتر دارد. او بود که به صراحت از «ضرورت خوانش ویرانگرانه‌ی متن‌های سده‌های میانه» حرف زده بود.[1] هایدگر در *هستی و زمان* بارها از «ضرورت ویرانگری تاریخ هستی‌شناسی» یاد کرد. همین امر یا نکته‌ای بسیار نزدیک به آن را بعدها «چیره‌شدن بر متافیزیک» نامید. ویرانگری بینش متافیزیکی و چیرگی بر آن ریشه در تاویل او از روش لوتر دارد. با وجود این باید تاکید کنم که وام هایدگر به لوتر و نوشته‌های پروتستان‌ها بیشتر ناشی از کشف روش کار است، و نه اخذ محتوای بحث‌ها. راست است که توجه به نخستین اسناد مسیحی، و

---

1. C. Guignon ed, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1995, p.286n5.

نوآوری‌های پل قدیس و مسیحیان در زمینه‌ی هرمنوتیک واقع‌بودگی، متافیزیک یونانی را بی‌اعتبار جلوه می‌دهد، اما هایدگر هم‌چنان به هسته‌های درست بحث ارسطو، به ویژه ریشه‌های درک او از «حکمت عملی» و هرمنوتیک واقع‌بودگی، توجه داشت، و با مخالفت‌های خشن و بی‌دقتی‌های لوتر در این مورد همراه نمی‌شد. او در نقادی متافیزیک هرگز با لوتر هم‌زبان نشد که خدا ارسطو را هم‌چون طاعونی برای مجازات انسان‌ها خلق کرده است.[1] برعکس، می‌کوشید تا از راه مفاهیم نظام‌مند متافیزیک ارسطویی دریابد که چگونه این متافیزیک بر زندگی راستین یا واقع‌بودگی سده‌های میانه تاثیر گذاشت. به گمان هایدگر ارسطو «حساس‌ترین ذهن پدیدارشناس» جهان باستان بود، و چیزی از این نادرست‌تر نخواهد بود که بپنداریم تاثیر او بر دنیای فکری پس از او، منفی بوده است (م‌پ:۲۸۰). اهمیت ارسطو در این بود که برای تجربه‌ی زنده احترام قائل می‌شد، و از کنش راستین و دانایی عملی آغاز می‌کرد. این هم‌راهی درک فلسفی‌ای ناشی از دانایی عملی ارسطویی با بحث از واقع‌بودگی مسیحی، در کار هایدگر بسیار مهم است. نشان می‌دهد که دست‌کم در یک مورد یعنی در کار فکری و فلسفی خود او هم‌خوانی‌ای میان یزدان‌شناسی و فلسفه وجود داشت.

۶. فلسفه و یزدان‌شناسی

هایدگر موضع همیشگی و ثابتی در مورد مساله‌ی تقابل و ناهم‌خوانی فلسفه و یزدان‌شناسی نداشت. به نظر می‌رسد که او در این مورد دست‌کم دو موضع متفاوت داشت.[2] موضع نخست همان است که تقابل قطعی این

---

1. M. Luther, *Selected Writings (1517-1520)*, ed. T. G. Tappert, Philadalphia, 1967, p.337.

2. P. capelle, *Philsophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1998.

دو را پیش می‌کشد. در نخستین درس‌های فرایبورگ و *هستی و زمان* و نامه‌ی ۸ اوت ۱۹۲۸ به الیزابت بلوخمان، و کنفرانس ماربورگ در ۱۹۲۷، و سرانجام *درآمدی به متافیزیک*، چنین موضعی مطرح شده است. در این متن‌ها یزدان‌شناسی علمی اُنتیک خوانده شده، علمی که راهی به فهم هستی ندارد. در مقابل، فلسفه به رغم تمامی کاستی‌هایش امکان هستی‌شناسی را می‌گشاید. یزدان‌شناسی بر پایه‌ی باور استوارست، و درنتیجه در دایره‌ی تنگی خود را تکرار می‌کند، فلسفه رها از باور و یقین مدام امکان بازنگری در پیش‌نهاده‌های بنیادین خود را دارد. فیلسوف می‌تواند خدا و هر امر و درون‌مایه‌ی مهم یزدان‌شناسی را فلسفی کند، اما یزدان‌شناس به دلیل اعتقادهایش نمی‌تواند فلسفی بیاندیشد. موضع دوم هایدگر که در واپسین دوره و سال‌های کار فکری‌اش عنوان شد، آن اعتقاد سرسختانه به تقابل و ناهم‌خوانی فلسفه و یزدان‌شناسی را کنار می‌گذارد، و امکان هم‌راهی این دو را به طور قاطع رد نمی‌کند. هرچند فاصله‌ی میان آن‌ها را از نظر دور نمی‌دارد، اما نگرشی ملایم‌تر دارد، و چنین فرض می‌کند که فلسفه و یزدان‌شناسی هیچ‌کدام پاسخ جدی و مهمی برای درک حقیقت هستی نمی‌یابند، اما هردو در این راه کوشش می‌کنند، و اگر نه راه اصلی، دست‌کم راه‌هایی را برای اندیشیدن به هستی می‌گشایند. به یاد داریم که نظر هایدگر نسبت به فلسفه در سال‌های آخر زندگی‌اش دیگر آن دیدگاه قدیم نبود، و آن را در پژوهش هستی نابسنده می‌یافت، و از اندیشه به جای آن یاد می‌کرد. هایدگر به ویژه در بحث از اندیشه‌های دیگر فیلسوفان، گاه به مناسبت‌هایی از این جنبه‌ی مثبت دیدگاه‌های یزدان‌شناسانه‌ی آن‌ها یاد می‌کرد. متن «بنیان‌گذاری هستی-یزدان‌شناسی متافیزیک» (۱۹۵۸) نمونه‌ای از چنین موضعی است (پ-۱:۸-۳۰۸-۲۷۷). به هرحال، هایدگر یزدان‌شناسی را به عنوان راه‌گشای هستی‌شناسی (به معنای نگرشی که فهم حقیقت هستی را هدف خود قرار داده باشد) نمی‌پذیرفت، و می‌گفت که هستی‌شناسی سنتی که در بند بینش

متافیزیکی گرفتار آمده، به نوعی یزدان‌شناسی تبدیل شده است. تقابل اصلی از نظر هایدگر میان یزدان‌شناسی (که خدا را هستنده‌ای والا می‌داند) با نگرشی است که فرض وجود رابطه‌ای میان امر مقدس و هستی را پیش می‌کشد.

نباید به نزدیکی فلسفه‌ی هایدگر جوان در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ با آموزه‌های یزدان‌شناسی مسیحی، و به ویژه آموزه‌های لوتر تاکیدی بیش از اندازه بکنیم. خود هایدگر در نوامبر ۱۹۱۸ از جبهه‌ی جنگ برای دوستش الیزابت بلوخمان نوشته بود: «سرانجام، دور از غوغای دانشگاه» فرصت کرده تا درست بیاندیشد، و به این نتیجه رسیده که «مباحث رسمی چه نتایج اندکی به بار می‌آورند، و تنها تجربه‌ی شخصی می‌تواند موجب شفافیت اندیشه شود».[1] این نکته هم در مورد فلسفه صادق است و هم درباره‌ی یزدان‌شناسی. هایدگر افزود که دوستش باید بداند که آن‌چه را که می‌جوید نه در دانشگاه‌ها، بل در خودش خواهد یافت. راه می‌تواند از تجربه‌ی اصیل دینی به یزدان‌شناسی برسد، و آن را به شکلی مورد انتقاد قرار دهد، اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم از طریق یزدان‌شناسی می‌توانیم به تجربه‌ی اصیل دینی برسیم.

در سال‌های بعد، هایدگر به این نتیجه رسید که بحث باید از سخن یزدان‌شناسانه به سخن فلسفی منتقل شود، و نکته این‌جاست که بتوانیم میان دو ساحتِ اندیشه و ایمان تفاوت قائل شویم. پیش‌تر نکته به شکلی در درس‌های زمستان ۲۲-۱۹۲۱ مطرح شده بود، آن‌جا او گفته بود: «فلسفه، تا جایی که فلسفه باشد، بی‌خدایی است، اگر به شیوه‌ی رادیکال فهمیده شود» (م‌آ-۶۱-:۱۹۸). اما پس از آن هایدگر به روشنی رابطه‌ی فلسفه و یزدان‌شناسی را به بحث گذاشت، و آن‌ها را« دو نوع شناسایی متفاوت»

1. M. Heidegger, *Correspondence avec Elisabeth Blochmann*, trans. P. David, Paris, 1996, p.212.

خواند. هدف فلسفه دانایی از هستی است، در صورتی که یزدان‌شناسی علمی اُنتیک است، و دانایی از هستنده‌ای که مورد پژوهش قرار گرفته است. یزدان‌شناسی هم‌چون علمی پوزیتیویستی به شیمی نزدیک‌تر است تا به فلسفه. فلسفه و یزدان‌شناسی را نباید به سادگی دو نگاه متفاوت به جهان شناخت که یکی تکیه بر عقل، و دیگری تکیه بر ایمان دارند. تفاوت این‌ها خیلی ژرف‌تر از این‌هاست، و تفاوت میان فهم هستی‌شناسانه با علم اُنتیک است. یزدان‌شناسی یک هستنده را به صورت «امری اثباتی» مورد دقت قرار می‌دهد، و آن را به ابژه تبدیل می‌کند. علم پوزیتیویستی هم نشان‌دهنده‌ی رویکردی به هستی است، اما رویکردی ناقص و نادقیق. فلسفه، برخلافِ یزدان‌شناسی، تا جایی که به عنوان فلسفه مطرح است، با هستی سروکار دارد، یا باید داشته باشد (م‌ب:۴). در *درباره‌ی گوهر بنیاد* هایدگر نوشت که «با تاویل هستی‌شناسانه‌ی دازاین به عنوان «در جهان هستن» هنوز راه حل مثبت یا منفی‌ای در مورد هستی محتمل «هستن به سوی خدا» به دست نمی‌آید». اما این را هم افزود که تاکنون ما با چنان مفهومی از دازاین آشنا شده‌ایم، که تا حدودی روشن می‌کند که رابطه‌ی دازاین با خدا چه می‌تواند باشد (ر:۱۲۴). با وجود این هشدار آخر، او بعدها در «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» نوشت که با تحلیل وجودی گوهر انسان هنوز نمی‌توان هیچ چیز درباره‌ی وجود یا عدم وجود خدا گفت. هایدگر هم‌چنان با قاطعیت نوشت که یزدان‌شناسی بارها بیش از فلسفه به علم نزدیک است، و آن‌چه به منش اثباتی یزدان‌شناسی شکل داده ایمان است که شیوه‌ای اگزیستانسیل است، و به تفکر فلسفی منجر نمی‌شود. هایدگر حتی این را هم افزود که ایمان آزادانه برگزیده نمی‌شود، بل نتیجه‌ی شهود و مکاشفه است. در صورتی که دازاین فلسفه را آزادانه برمی‌گزینند.[1]

---

1. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, paris, 1990, p.17.

بر اساس گفته‌های هایدگر در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰، چنین می‌نماید که هر تعریفی از فلسفه‌ی مسیحی گرد هم آوردن دو امر متضاد با یک‌دیگر خواهد بود. فلسفه پرسش آزادانه، و مسیحیت ایمان محدودکننده است. هایدگر در نامه به بلوخمان نوشت که فلسفه از واقعیت ساده‌ی هستن انسان یعنی از واقع‌بودگی آغاز می‌کند، در صورتی که مسیحیت از نظام شناختی و فکری (شریعت) آغاز می‌شود، و این دو با هم ارتباطی ندارند. در این نامه هایدگر تاکید کرد که مقصودش از انتقاد به یزدان‌شناسی هر نوع یزدان‌شناسی است، و نه فقط نوع خاص مسیحی آن: «دین سرانجام یک امر خاص اگزیستانسیل است و به طور کامل از فلسفه جداست».[1] در یزدان‌شناسی مسیحی که هایدگر با آن بیشتر آشنا بود، دسته‌ای از مسائل از شریعت برآمده‌اند، و دسته‌ای دیگر فراتر از آن می‌روند، و به آن‌چه مسیحیت بیان آن است، مربوط می‌شوند. این مسائل بنیادین با باور به شریعت دانسته نخواهند شد. مبانی متافیزیکی‌ای در کارند که با طرح ایمان و ایقان راه را بر فکر می‌بندند. فکر کردن در مورد این که ارتباط انسان با خود واقعیت، و با مبانی متافیزیکی چیست، با تکیه به آموزه‌های شریعت ممکن نمی‌شود. یزدان‌شناسی از آن‌جا که کنش ایمان را که به واقع‌بودگی مرتبط است، درنمی‌یابد، ناگزیر همواره به یادآوری از تاریخ مومنان و روایت زندگی قدیسان و نمونه‌های اخلاقی بسنده می‌کند.

در ۱۹۲۸ که هایدگر به عنوان جانشین هوسرل کرسی فلسفه‌ی معاصر را در دانشکده‌ی فلسفه‌ی فرایبورگ اشغال کرد، و از ماربورگ به این شهر بازگشت، به تدریج ارسطو، لوتر و کیرکه‌گارد را هم پشت سر گذاشت، و به خواندن جدی آثار نیچه پرداخت. این مطالعه زمانی طولانی به درازا انجامید، و منجر به درس‌های نیچه شد که هشت سال بعد آغاز شدند. این گرایش به اندیشه‌های نیچه (که با انتقادی تند از آن اندیشه‌ها نیز هم‌راه

---

1. Heidegger, *op. cit.*, p.231.

بود) در تحول فکر دینی هایدگر تاثیر زیادی گذاشت. او هم‌چنین با علاقه به خواندن مجدد نوشته‌های اسوالد اشپنگلر و ارنست یونگر پرداخت. به این ترتیب، جلوه‌های دینی اندیشه‌اش کم‌رنگ شدند، و به جای آن‌ها مبانی تازه‌ای (استوار به برداشت‌هایی از تاریخ انسانی) درمورد قهرمان و اراده سر برآوردند. سویه‌ی اجتماعی و سیاسی فکرش آشکارتر و صریح‌تر شد. از این‌جا به بعد بیشتر از نیهیلیسم مدرن که زاده‌ی جهان مدرن است یاد می‌کرد، و دنیای بدون خدا در کلیّت مدرنیته معنایی تازه برای او یافت. او مخالفت قدیمی خود را با نهادهای سیاسی دمکراتیک قاعده‌بندی کرد، و از خطرکردن، ملت، روح آلمانی، و «رفتن تا آخرین حد بی‌بنیادی هستی» یاد کرد، و این‌ها بر اندیشه‌های او درباره‌ی دین هم تاثیر نهادند. هم‌صدا با نازی‌ها از ضرورت دشمنی آشکار با بنیان کاتولی‌سیسم یاد کرد. در ۱۹۴۱ رای به انحلال کرسی فلسفه‌ی کاتولیک در دانشگاه فرایبورگ داد، و در درس‌ها و نوشته‌هایش به فیلسوفان کاتولیک انتقادهایی تند را عنوان کرد. در دهه‌ی ۱۹۳۰ با سرعت و به طور آشکاری آثار فلسفی هایدگر که به گفته‌ی خودش «از نظر روش‌شناسی الحادی بودند»، بی‌طرفی فلسفی خود را از دست دادند. دیگر به نظر او نخستین مسیحیان سخن‌گویان واقع‌بودگی دانسته نمی‌شدند، بل دنباله‌روان متافیزیک نام گرفتند. در اندیشه‌ی او سرچشمه‌ی یونانی پیروز شده بود. به جای نخستین مسیحیان، نخستین یونانیان قرار گرفتند. حقیقت دیگر نه بشارت، بل ناپوشیدگی دانسته شد، و مبنای اندیشه نه نامه‌های پل قدیس، بل فلسفه‌ی پارمنیدس و هراکلیتوس شد. در جنگ آتن و اورشلیم، آتن برنده شده بود.[1] اما آن‌چه به واقع پیروز شده بود

---

۱. مادلن زارادِر با این نتیجه‌گیری موافق نیست. به نظر او هایدگر متاثر از «میراث عبرانی» بود. او در کتاب *دینِ نااندیشده*، *هایدگر و میراث عبرانی* از وابستگی هایدگر به سنت اندیشه‌های یهودی سخن گفته است. این کتاب معتبری است اما چنان تصور ←

بی‌خدایی به معنای بی‌باوری به خدایان دین‌های رسمی بود. سال‌ها پیش در ۱۹۲۲ نیز هایدگر در درسی گفته بود: «پرسش‌برانگیزی، کاری دینی نیست، اما می‌تواند به خوبی به یک تصمیم فلسفی منجر شود. من در کار فلسفی‌ام به گونه‌ای دینی رفتار نمی‌کنم. هرچند ممکن است که به عنوان یک فیلسوف آدمی مذهبی باشم». او رسالت تاریخی فلسفه را توجه به جهان عمل، و نه دنیای تخیل‌های مذهبی دانست: «فلسفه در پیشروترین پرسش‌برانگیزی‌ای که موقعیت‌اش را تعیین می‌کند، باید در اساس خود بی‌خدایی باشد» (م‌آ۱ـ۶۱:۱۹۷).

۷. اندیشه و یزدان‌شناسی

تکیه‌ی بحث واقع‌بودگی به سنت دینی و یزدان‌شناسانه که حتی در ***هستی و زمان*** هم به چشم می‌آید، دلیل توجه یزدان‌شناسان به این کتاب است، تا جایی که می‌شود گفت که یک یزدان‌شناس مسیحی در ***هستی و زمان*** منطق درونی بحث خود را بازمی‌یابد. آثار رودلف بولتمان (دوست نزدیک هایدگر و یزدان‌شناس مشهور پروتستان) نمونه‌ای عالی است، اما به هیچ‌رو یگانه نمونه محسوب نمی‌شود. بولتمان با هستی‌شناسانه‌کردن یا به قول خودش اسطوره‌زدایی **عهد جدید** بحث را به سوی تحلیل دازاین پیش برد. به نظر او کار دشواری نیست که میان برخی مفاهیم هایدگری از

← کلی‌ای از سنت عبرانی ساخته که درواقع می‌توان گفت هیچ اندیشمند غربی نیست که از آن به شکلی، و تا حدی، متاثر نشده باشد. خود زارادر در پیش‌گفتار کتاب این سنت را «یک زبان (عبری)، یک متن (کتاب مقدس)، یک سنت اندیشه و نوشتار (ادبیات تلمودی، میداراشی، کابالایی) و غیره، یک دین (یهودیت) و یک ملت با تاریخ و اسطوره‌های آن» دانسته است:

M. Zarader, *La dette impensée, Heidegger et l'heritage hébraique*, Paris, 1990. pp.21-22.

زارادر در کتاب خود این نظر را پیش کشیده که هایدگر در طرح تاریخ هستی، نقش زبان، مفهوم اندیشه و برداشت از تاویل متاثر از این سنت بوده است.

جمله مفهوم اصالت (یا دست‌کم تعبیری خاص‌از آن) چنان که در *هستی و زمان* مطرح شده، و موقعیت کسی که پیام و بشارت مسیح را درک کرده، همانندی بیابیم.[1] به گمان بولتمان *هستی و زمان* ساختار بنیادین وجود را (یعنی آن گونه هستن را که به هستی می‌اندیشد) کشف کرده، و این نکته به ما کمک می‌کند تا بنا به مبنای اصلی اندیشه‌ی یزدان‌شناسانه‌ی مسیحی فکر و عمل کنیم، و پیرایه‌های جهان‌بینی اُنتیک و اسطوره‌های سده‌های میانه را از آن بزداییم، و کیهان‌شناسی سده‌ی نخست مسیحی میلادی را بازیابیم، و از آن هم بگذریم، و به پیام اصلی مسیح یا بشارت (Krygma) دست یابیم.

با وجود این، هایدگر کار خود را یزدان‌شناسی و هستی-یزدان‌شناسی (Onto-Theo-Logie) نمی‌دانست. می‌گفت که به جای آن‌ها به «امر مقدس» می‌اندیشد. امری که در سخن شاعرانه بیشتر یافتنی است تا در کتاب‌های فلسفی و کلامی. هایدگر همواره تاکید می‌کرد که باور و ایمان را با فلسفه که پایه‌اش بر شک و پرسش است، کاری نیست. اندیشه با یزدان‌شناسی جور درنمی‌آید. هنگامی که یزدان‌شناسان به فلسفه روی می‌آورند ناگزیر اعتماد اندکی به تکیه‌گاه ایمانی خود نشان می‌دهند، و با نظم سخن فلسفی هم‌راه می‌شوند. هایدگر در خطابه‌ی ماربورگ در ۱۹۲۷، با عنوان «پدیدارشناسی و یزدان‌شناسی» (ر:۶۳-۳۹) نکته را شاید روشن‌تر از هر جای دیگر در آثارش مطرح کرد. موضعی که در آن خطابه پیش کشید در *درآمدی به متافیزیک* تکرار شد، و به شکلی در متن «بنیان‌گذاری هستی-یزدان‌شناسی متافیزیک» در ۱۹۵۷ (پ.۱:۳۰۹-۲۷۷)، و

---

1. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols, London, 1952-55.

R. Bultmann, *Kerygna and Myth*, New York, 1961.

ر. بولتمان، *مسیح و اساطیر*، ترجمه‌ی م. علیا، تهران، ۱۳۸۰.

J. Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Cpmparison of Heidegger and Bultnann*, New York, 1965.

نیز در خطابه‌ی «مساله‌ی اندیشه و زبان غیر ابژکتیو در یزدان‌شناسی امروز» (۱۹۶۴) هم آمد.[1] او یزدان‌شناسی را «علمی» که فقط با هستندگان سر و کار دارد، معرفی کرد، و آن را راهی به فهم «امر مقدس» ندانست. هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* نوشت که پرسش بنیادین و ژرف‌ترین سئوال فلسفه یعنی این نکته که چرا هستندگان هستند، به جای این که نباشند، از دیدگاه یک مومن پاسخی بدیهی و قطعی دارد. او هستن هستندگان را به اراده و کنش خدایی نسبت خواهد داد، و مساله را حل‌شده تلقی خواهد کرد. به همین دلیل، یاد از فلسفه‌ی مسیحی نادرست است: «هر آن کس که *کتاب مقدس* را مکاشفه‌ای مقدس و در حکم حقیقت بداند، پاسخی هم به این پرسش دارد که چرا هستندگان هستند به جای این که نباشند. حتی پیش از این که چنین پرسشی مطرح شود مومن پاسخ آن را آماده دارد. آن کس که ایمان دارد نمی‌تواند به راستی پرسش ما را پیش بکشد مگر آن که نخست ایمانش را از دست داده باشد، و تمام نتایج این امر را هم پذیرفته باشد» (دم:۷ـ۶). در همین متن هایدگر به کتاب نویسنده‌ی کاتولیک تئودور هاکر انتقاد کرد. کتاب هاکر به نام *انسان چیست؟* در آن زمان، مورد حمله‌ی شدید نازی‌ها نیز قرار گرفته بود. هایدگر نوشت: «اگر کسی به احکام جزمی کاتولیکی باور داشته باشد، این مساله‌ی شخصی اوست، و ما این‌جا از آن بحث نمی‌کنیم. اما چگونه می‌توان نوشته‌های کسی را جدی گرفت که بر مجلد کتابش عنوان «انسان چیست؟» را نگاشته، اما پرسش نمی‌کند، زیرا نمی‌تواند و اراده‌اش را ندارد که بپرسد» (دم:۱۴۳ـ۱۴۲). هایدگر چنان فاصله‌ای میان دین و فلسفه می‌یافت که سخن گفتن از فلسفه‌ی مسیحی را به یاد از «دایره‌ی

---

1. M. Heidegger, "Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au problème d'une pensée et d'un langage non objectivants dans la théologie d'aujourd'hui", in: *Archives de philosophie*, vol, 32, 1969, pp.397-415.

مربع»، یا «فولاد چوبی»)، همانند می‌دانست (ر:۵۳). او خود را «بنا به برداشت عادی» بی‌خدا خواند، اما در این مورد توضیح داد: «برداشت من درست عکس آن برداشتی است که بنا به فهم عادی به ناگزیر بی‌خدایی خوانده می‌شود» (ن۔۲:۱۰۶).

هایدگر یزدان‌شناسی را «یک علم پوزیتویستی» دانست. این علم استوار به ایمان است، و ایمان نیازی به فلسفه ندارد (م‌آ۔۹:۴۹۔۴۸، ر:۵۳). اما یزدان‌شناسی به عنوان یک علم پوزیتیویستی نیازمند فلسفه می‌شود (ر:۴۵). می‌توان به آزادی ناشی از تصلیب مسیح ایمان داشت، اما فقط به یاری فلسفه می‌شود آن را مفهومی و بیان کرد (برای مثال گفت که این فقط آزادی از مجازات‌های گناه است و نه آزادی به معنای درست و دقیق). یزدان‌شناسی به عنوان علم ایمان، محتاج فلسفه می‌شود. یزدان‌شناسی را می‌توان به معنایی محدود مطرح کرد. برای نمونه آن را «خودآگاهی مسیحیت در ظهور تاریخ۔جهانی آن» خواند. در این صورت ما از یزدان‌شناسی مسیحی، و تازه آن هم به معنای محدودتر یزدان‌شناسی لوتری، حرف می‌زنیم. اما ادعای یزدان‌شناسی این است که به همه‌ی انسان‌ها تعلق دارد و نه فقط به پروتستان‌ها. در عمل، یزدان‌شناسی محدود و نسبی است. شریعت‌ها و مذاهب گوناگون حتی درک واحدی از یزدان‌شناسی ندارند، و هر کدام سازنده‌ی یزدان‌شناسی خاصی هستند. درنتیجه، نخستین ادعای پوزیتیویستی یزدان‌شناسی که جهان‌شمولی نتایج آن باشد، باطل می‌شود. آن‌چه برای مسیحی ایمان است (برای مثال پدر بودن خدا، پسر بودن عیسی مسیح، و تصلیب در راستای خریدن گناهان) می‌تواند برای پیرو دینی دیگر حتی کفر محسوب شود.

ما یزدان‌شناسی را از محتوای بحث‌های فرقه‌ای و شرعی خالی می‌کنیم. می‌گوییم این علمی است که موضوع‌اش خیلی ساده فقط تجربه‌ی قدسی و ایمان دینی است. می‌خواهیم آن هستندگانی را که با ایمان (Glaube) مشخص می‌شوند، و خود ایمان را بشناسیم. پس این

علم در واقع علمی تاریخی است. ایمان را محکم و برقرار نمی‌کند، بل آن را بررسی و مفهومی می‌کند. ایمان از نظر هایدگر از خودش آغاز می‌شود، غیرمفهومی است، و با آن‌چه در یزدان‌شناسی به عنوان ایمان مطرح می‌شود، یعنی امری مفهومی شده که بیشتر به باوری علمی شبیه است، خیلی تفاوت دارد. همان‌طور که ما ریاضیات فلسفی نداریم، یزدان‌شناسی فلسفی هم بی‌معناست (ن.۱ـ۵:۱، دم:۶، ر:۵۳). هرچه یزدان‌شناسی بیشتر به فلسفه متوسل شود و از مفاهیم آن استفاده کند، کمتر می‌تواند به صورت یزدان‌شناسی باقی بماند، و اگر در این راه پیش رود جایی دیگر به هیچ‌رو یزدان‌شناسی نخواهد بود. یزدان‌شناسی بارها از فلسفه عقب‌تر است. زیرا سخن فلسفی با محدودیت‌های آن روبرو نیست، یا به آسانی می‌تواند آن‌ها را از پیش پایش بردارد. فلسفه سده‌هاست که به هستی‌شناسی می‌پردازد، و از این جهت یزدان‌شناسی دنباله‌روی آن است. فلسفه حتی توانایی آن را دارد که «محتوای پیشامسیحی مفاهیم بنیادین یزدان‌شناسانه» را نیز مورد دقت و تعمق قرار دهد. هایدگر در خطابه‌ی «پدیدارشناسی و یزدان‌شناسی» در ماربورگ گفت که یزدان‌شناسی فقط می‌تواند «دانایی یا خودتاویلی مفهومی‌ای در راه ایمان» باشد، و درنتیجه نه می‌تواند کار فلسفه را انجام دهد، و نه در فلسفه چندان متحد و هواداری برای خود می‌یابد. تصور این که مفاهیم فلسفی چون خطا، تناهی، سقوط و غیره با مفاهیم دینی‌ای چون گناه، نابسندگی انسان، هبوط و غیره همانند باشند، نادرست است، و به نتایج گمراه‌کننده‌ای در مباحث دینی نیز منجر خواهد شد (ر:۵۴-۵۰).

یاری گرفتن یزدان‌شناسی از فلسفه همان اندازه برای باور به خدا یا امر مقدس زیان‌آور است که یاری جستن آن از علم. هیچ چیز بیش از این نمایان‌گر منش اُنتیک نگرش یزدان‌شناسانه نیست که یزدان‌شناسان همواره نیازمند دلایلی در اثبات وجود خدا می‌شود. این‌جا خدا فقط هم‌چون هستنده‌ای که نیازمند اثبات شدن است مطرح می‌شود. کسی که

به راستی به هستن خدا باور دارد، در پی دلایل گوناگون اثبات وجود او نخواهد رفت. زیرا وجود او برای یک مومن بی‌نیاز و بالاتر از دلیل و اثبات است. ایمان، کاری در حد خرد نیست. دلیلی شهودی دارد که برتر از دلیل‌های عقلی می‌رود: «این چنین اثبات‌هایی توهین‌آمیز و کفرگویانه‌اند» (ن-۲: ۱۰۶). دلیل پاسکال بیشتر به درد قماربازها می‌خورد. به نظر هایدگر اگر هم بگوییم که با دلیل آوردن در جهت اثبات وجود خدا می‌خواهیم دیگری را قانع کنیم، راه خطا رفته‌ایم. باوری که با روش‌ها و استوار به بینش اُنتیک به دست آید، همان اندازه ارزش دارد که انکار کافرانه‌ی آن. دیگری هم باید ایمان را به گونه‌ای شهودی (یا به زبان مومنان به گونه‌ای «قلبی») به کف آورد، وگرنه آن‌چه ما در اختیار او می‌گذاریم تازه در بهترین حالت حکم‌هایی منطقی هستند و نه ایمان. بسیاری چنین ایمانی را یافته‌اند. تاکید هایدگر بر این واقعیت که در جهان مدرن «خدایان جهان را گذاشته و رفته‌اند»، به این معنا نیست که به گمان او امر مقدس به طور کامل از انسان جدا شده است. باید گفت که امر مقدس به شکلی به زندگی خود ادامه می‌دهد، اما بنا به اشاره‌ی هلدرلین در «گرمانیا»، به گونه‌ای ناکامل، در حال زوال. این که هایدگر در واپسین سال‌های زندگی‌اش بارها گفت که فقط یک خدای دیگر می‌تواند ما را نجات بدهد، و اعلام کرد که یگانه بخت ما در اندیشه و شعر شکیبایی ظهور این خداست، وگرنه باید فاجعه‌ها را تاب آوریم، توجه به امر قدسی دارد. برای هایدگر امر مقدس قدرت‌مندتر، پابرجاتر، باسابقه‌تر، و تاثیرگذارتر از هر خدای هر دینی است.

گادامر در مقاله‌ی «مارتین هایدگر و یزدان‌شناسی ماربورگ» که در ۱۹۶۴ منتشر کرد، نوشت که هنوز پس از گذر دهه‌ها به یاد پایان خطابه‌ی هایدگر جوان در دانشگاه ماربورگ می‌افتد. آن‌جا که فیلسوف اعلام کرد که رسالت راستین یزدان‌شناسی، رسالتی که باید یک بار دیگر کشف شود، این است که در جستجوی جهانی برآید که مردمان در آن به امر

مقدس می‌اندیشند، و بتواند که آنان را در این ایمان باقی نگه دارد.[۱] جهانی که مردمان را به امر مقدس می‌خواند (هم‌چون آوای ناقوس در ظلمت شب برفی که هایدگر سالخورده از آن هم‌چون «آوای هستی» که به گوش ساکنان کلبه‌ای در حاشیه‌ی جنگل می‌رسد، یاد کرد) ما را به حقیقت هستی می‌رساند. حتی برای اندیشیدن به امر مقدس، خواست، اشتیاق، و توانایی انسان بسنده نیست. انسان باید در موقعیت روشنی و آشکارگی قرار بگیرد. موقعیتی که هایدگر همواره آن را مهم‌ترین وجه جدایی از بینش استعلایی انسان می‌دانست. این ذهن انسان نیست که جهان را به طور کامل درمی‌یابد، یا روزی موفق به انجام چنین کاری خواهد شد، این جهان است که باید امکان چنین رخدادی را فراهم آورد.

---

1. Gadamer, *op. cit.*, p.198.

فصل ۱۹

امر مقدس

۱. تجربه‌ی امر مقدس

هایدگر لفظ das Heilig را به معنای «امر مقدس»، و در برابر واژه‌ی یونانی théïon به کار می‌برد. برداشت هایدگر از این مفهوم فاصله‌ی او را با دین‌های رسمی نشان می‌دهد. او مطالعات و کار دانشگاهی خود را با موضوع دین و یزدان‌شناسی کاتولیک آغاز کرده بود (م‌آ-۶۰:۱۵۶-۱)، و در میان دوستان نزدیکش یزدان‌شناسان مشهور مسیحی جای داشتند. یکی از آنان رودلف بولتمان بود که هایدگر از دوره‌ی تدریس در دانشگاه ماربورگ در دهه‌ی ۱۹۲۰ با او آشنا شده بود، و بر اندیشه‌های او درباره‌ی دین تاثیری تعیین‌کننده گذاشته بود، و به سهم خود از فکر او تاثیر گرفته بود. هرمان هایدگر چنین گفته: «من با اطمینان به شما می‌گویم که پدرم هرگز یک بی‌دین نبوده است، و در هر حالتی و هر مرحله‌ای از زندگی‌اش به حضور یک خدا ایمان داشت».[1] به نظر می‌رسد که هایدگر به عنوان یک انسان، و در زندگی فردی و شخصی‌اش یک مومن باقی مانده بود، و

---

1. *Magazine Littéraire*, no.326, Novembre 1994, p.111.

اصرار او بر این که پس از مرگش مراسم دینی برای او انجام شود (و این که وصیت کرده بود که هم مراسم کاتولیک‌ها و هم مراسم پروتستان‌ها سامان یابند) با گفته‌ی جوانی او به کشیش کربس که به رغم گسست از آیین کاتولیک‌ها هم‌چنان یک مسیحی باقی مانده، خوانا بود. اما باز باید پرسید که آن «یک خدا» که پسرش از آن یاد کرده، که بود؟ می‌توان دید که او در فلسفه‌اش به خداوندی که در دین‌های بزرگ و اصلی مورد پرستش است، کاری نداشت. البته، دین‌های بزرگ، و به ویژه شریعت مسیح از نظر او بخشی مهم از سنت و میراث انسانی بودند، و جای‌گاهی والا داشتند، و او همواره از این ادیان با احترام یاد می‌کرد. با وجود این، بسیاری از شارحان اندیشه‌اش بر این باورند که فلسفه‌اش خداپرستانه نبود، و او در آثار خود، به ویژه در مواردی که از امر مقدس یاد می‌کرد، به خداوند ادیان توحیدی نمی‌پرداخت. در پایان زندگی‌اش بارها از «خدایی که جهان را ترک کرده»، و از «خدایانی که خواهند آمد»، یاد می‌کرد، اما چنین می‌نماید که در ژرفای اندیشه‌اش تفاوتی میان امر مقدس (das Heilige) با «امر خدایی» (Göttliche) یعنی خدای ادیان توحیدی قائل بود. درک او از امر مقدس تا حدود زیادی همانند درک ویتگنشتاین از «امر رازورزانه» بود. این همانندی در دهه‌ی اخیر بسیار مورد بحث بوده است.[1]

درک هایدگر از امر مقدس با هیچ تجربه‌ی دینی بیان‌شده‌ای خوانا نیست. اگر او از واژه‌های «خدا»، «امر قدسی»، و واژه‌هایی که دارای بار سنگین دینی هستند، چون «راز»، «باور»، «وارستگی»، «رخداد»، «باطن»، «سپاس‌گزاردن»، «پارسایی» و... استفاده می‌کرد به این دلیل بود که واژه‌های بهتری در دسترس نداشت، یا نمی‌یافت. همان طور که در مورد

---

۱. کِر در کتاب *یزدان‌شناسی پس از ویتگنشتاین* نوشته که پس از نیچه فقط یک فیلسوف را می‌توان یافت که برای او امر مقدس همان‌قدر اهمیت داشت که برای ویتگنشتاین، و آن فیلسوف هایدگر بود:

F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, 1986, p.151.

بسیاری از واژه‌های فلسفی‌ای که به کار برد، نیز این نکته صادق است. هایدگر، این استاد بی‌بدیل زبان، کسی که به هر واژه‌ای در آثار خویش می‌اندیشید، اگر این واژه‌ها را به کار می‌برد، دلیلی هم برای این کار داشت. او می‌دید که این واژه‌ها در برابر نیهیلیسم تکنولوژیک مدرن قرار می‌گیرند. او با زبان خردباورانه‌ای که پرستش خرد آدمی را جای‌گزین پرستش نیرویی معنوی کرده است، سر ستیز داشت. این که ما در «جهانی بدون خدا» زندگی می‌کنیم در آثار متعدد او تکرار شد. او گفت: «ما برای خدایان دیر و برای هستی زود به دنیا آمده‌ایم» (ش‌ز:۴). هایدگر از زیستن در جهانی بی‌بهره از معنویت خرسند نبود. پرستش خردباورانه‌ی گشتل تکنولوژی را پیشرفته‌تر از ایمان دینی مردمان در سده‌های میانه نمی‌یافت. این که می‌گوید ما در زمانه‌ی تنگ‌دستی به سر می‌بریم نشان می‌دهد که زندگی در جهان سکولار مدرن برای او خواستنی نبود. با وجود این، در مواردی که ایمان دینی را بی‌رمق یا مرده یافت، لحن او عاری از هر آوای نوستالژیک بود: «ما دیگر دعا نمی‌خوانیم و قربانی نمی‌کنیم. در برابر این علتِ علت‌ها و علتِ در خود، دیگر زانو به زمین نمی‌زنیم» (پ-۱:۳۰۶). هایدگر کلام خود و هر خبری از هستی و امر مقدس را در تضاد با گفته‌ها و باورهای دین‌های رسمی می‌یافت، و می‌گفت که برداشتِ خود او از امر مقدس ضد کلامِ یزدان‌شناسی از هر نوع آن (کهن و جدید، از هر دینی) است.[1]

با وجود این، روشن است که از راز و رمز (Geheimnis) هستی یاد کردن، به هرحال امکان درافتادن به محدودیت انواع سخن‌های رسمی دینی را هم‌راه دارد، و هایدگر نیز چونان بسیاری از اندیش‌مندان روزگار مدرن از این مخاطره (و این حاکمیت زبان) راه برون‌شدی نداشت. خود

---

1. O. Pöggeler, "Heidegger und die hermeneutische Theologie", in: E. Jüngel ed, *Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling*, Tübingen, 1982, pp.475-498.

او به این نکته هم‌چون امری کلی اشاره داشت. از نظر او بحران یزدان‌شناسی مربوط به خود آن نیست، بل بحرانی است مرتبط به زبان، معنا و هستی. هایدگر در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ یعنی هم‌زمان با درس‌های هلدرلین متوجه شد که اندیشه به هستی با انتظار امر مقدس، یا «خدای دیگر» مرتبط است. هلدرلینِ محبوبش در این مورد نیز بارها بیش از هر اندیش‌مند و فیلسوف دیگری به او یاری رساند. در روزگار پوشیدگی و پنهانی هستی مفهومی از امر مقدس مطرح می‌شود که فراتر از هر دینی می‌رود.

۲. خدای متافیزیک

هایدگر در برابر خدایی که متافیزیک ساخته، بی‌خدا بود. حتی نوشت که بی‌خدایی به نظر او به امر مقدس نزدیک‌تر است تا پرستش خدای متافیزیک. این گونه، او منش هستی-یزدان-شناسانه را زیر سئوال برد، و آن را «نااندیشه‌ی گوهر متافیزیک» نامید (پ-۱:۲۹۲). با اندیشیدن به تفاوت میان خدا هم‌چون هستنده‌ای والا، با خدا هم‌چون هستی، ما از جنبه‌هایی فراتر از متافیزیک خواهیم رفت، اما هستی را خدا خواندن سودی ندارد. برعکس، این زبان را به بار می‌آورد که بدفهمی متافیزیکی و نادیده گرفتن تفاوت هستی‌شناسانه را باز زنده می‌کند. انگار ما دوباره یکی از هستندگان (این‌بار والاترین‌شان) را هستی دانسته‌ایم.

ادعای بزرگ دین این است که معنای زندگی انسان جایی دیگر، در دنیایی دیگر، تعیین و دانسته می‌شود، جایی به کلی بیرون از این جهان. هر چند این نکته معنا را بیرون از قلمرو دانش ما قرار می‌دهد، اما راه ایمان به آن گشوده می‌ماند، ایمانی که با اندیشه‌ها و روش‌های علمی به دست نمی‌آید. در دوران مدرن این ایمان شرایط تحقق و امکان جلوه‌ی خود را از دست داده است. ادعای نیچه در مورد مرگ خدا فقط اعلام تمام شدن ذخیره‌های معنوی ادیان مهم توحیدی نبود، بل خبر از مرگ

تمام آرمان‌ها، بت‌ها، امور مقدس، هنجارها، نهایت‌ها و ارزش‌هایی بود که فراتر از انسان مطرح می‌شدند، و قرار بود که به زندگی انسان معنا بدهند. این همان شام‌گاه بت‌هاست، و هایدگر نیز در ۱۹۲۵ ضمن اشاره‌ای کوتاه به نیچه گفته بود: «پژوهش فلسفی ملحدانه (atheistich) است. چنین هم باقی خواهد ماند» (ت‌ز:۸۰). از نظر هایدگر گفته‌ی نیچه که «خدا مرده است» کلام بی‌خدایی نیست، بل کلام هستی-یزدان-شناسانه‌ی آن متافیزیکی است که در آن نیهیلیسم خود را کامل می‌کند (ن-۴:۲۱۰). مساله بر سر مرگ خدای مسیحی و هر خدایی، اخلاق مسیحی و هر اخلاقی، معنویت از نگاه مسیحی و معنویت به هر معنایی، است: «اندیشه می‌تواند گوهر دین را تازه کند. می‌تواند نشان بدهد که چگونه دینی باقی بماند». به همین دلیل هایدگر از «یزدان‌شناسی منفی نیچه» یاد می‌کرد. نگاه نیچه به جهان «یزدان‌شناسی منفی، یعنی یزدان‌شناسی‌ای بدون خدای مسیحی بود» (ن-۲:۹۵). نیچه هم با ریشه‌هایی که در سنت متافیزیک داشت در بهترین حالت، هستی‌شناسی را تبدیل به یزدان‌شناسی منفی کرد. اندیشه‌ی نیچه‌ای بازگشت جاودانه‌ی همان که هست، در خود یک یزدان‌شناسی منفی است که خدای مسیحی در آن غایب است (ن-۱:۳۵۳). این شکوه‌ای حسرت‌بار برای معنویت نیست، زیرا نیچه معنویت را در جای دیگری یافته و مطرح کرده است. جهان نیچه در گوهر خود وابسته به امر مقدس است، و «اصل زندگی» که نیچه پیش کشید با این بارِ شبه-دینی که دارد، بهتر فهمیده می‌شود.

با توجه به نکته‌ی آخر شاید بتوان گفت که هایدگر نیز در طرح «امر مقدس» تاحدودی متاثر از نیچه بوده، و این نکته با توجه به درس‌های مفصل هایدگر در مورد این اندیش‌مند بهتر دانسته می‌شود. پس از دومین جنگ جهانی، تحولی که در اندیشه‌ی هایدگر در مورد امر مقدس پدید آمده بود، آشکار شد. هایدگر در برخی از آثار منتشرشده‌اش هم‌چون *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»* نشان داد که درکی تازه از رابطه‌ی انسان و

هستی یافته است. این نکته‌ها که هستی دیگر همچون نیرویی پنهان اما تاثیرگذار انسان را در دوره‌های گوناگون تاریخی که عنوان «تاریخ هستی» یافته است، درگیر کرده، و مساله به هیچ‌رو به اراده‌باوری و خواست و توانایی‌های شناختی انسان ختم نمی‌شود، با انتشار ***ادای سهمی به فلسفه*** پس از مرگ هایدگر حتی دقیق‌تر نشان داده شد. هایدگر در ***وارستگی*** نوشته که رسالت اندیشه در دوران مدرن، یعنی در روزگار فراموشی هستی، «امری است غیر ارادی» (گا: ۶۰-۵۹). چنین سنگ‌پایه‌ی فلسفی‌ای بحث از امر مقدس را تا حدودی آسان‌تر می‌کند. خدای دین‌ها (خدایی مقتدر و شکل گرفته بر اساس گونه‌ای خواست قدرت) با امر مقدس تفاوت دارد. امر مقدس هم‌چون خدایی که خواهد آمد، خدایی که هنوز با او آشنا نیستیم و تجربه‌ای از اقتدار و خواست او نداریم، مطرح است. این خدا هم‌چون بیان انتقادی هایدگر به مفهوم خواست قدرت در درس‌های نیچه از هر شکل آشنای خواست انسانی دور است. انسان نیز در آثار هایدگر جایی گرفتار تقدیری نیهیلیستی می‌شود که بنا به خواست قدرت یا به عبارت بهتر خواستِ خواست عمل کند.

هر معنایی که برای امر مقدس در واپسین نوشته‌های هایدگر قائل شویم، نمی‌توانیم بگوییم که او به مبانی یزدان‌شناسانه‌ی کارهای جوانی‌اش بازگشته بود (دز: ۱۰). او بارها در آخرین آثارش از خدا حرف زد، اما این خدای یهودی-مسیحی نبود. خدایی بود که اقتدار حکومت خود بر تاریخ را از دست داده، و خودش تبدیل به یک کارکرد تاریخ هستی شده است.[۱] مدت‌هاست که روزگار قدسی خدا به معنای خدای مسیحی

۱. در این مورد جدل نکری مهمی شکل گرفته است. بنگرید به:

H. Jonas, "Heidegger and Theology", in: *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, pp.244-249

W. Richardson, "heidegger and God- and Professor Jonas", in: *Thought*, 40, 1965.

←

تمام شده است. ما فقط چشم‌انتظار خدایی دیگر هستیم، نیرویی که از قدرت هستی خبر بیاورد. هستی امری نیست که اندیشه‌ی انسانی بتواند آن را «متصور شود»، یا «فراچنگ آورد»، بل آن امری است که اندیشه فقط می‌تواند مرتبه‌ی آن را درک کند. اندیشه‌ها دستاوردهای ما نیستند بل بر ما حاکم‌اند، و ما به سوی آن‌ها می‌رویم (ش‌ز:۶). اندیشه به سان رخدادی، هدیه‌ای، یا بخششی است. با وجود این در برابر انتقادهایی که به این دیدگاه هایدگر وارد کرده‌اند باید گفت که نقش انسان از نظر او نقشی انفعالی نیست، بل بیشتر به نقش یک هم‌کار یا هم‌دست شبیه است. کسی که به یاری گشایش می‌رود. در برابر پیروی انسان از حکم تقدیر و منش تعیین‌کننده‌ی هستی، طرح خواست و اراده‌ی انسان جز بازگشت به متافیزیک نخواهد بود. در واپسین آثار هایدگر اراده معنایی بارها وسیع‌تر از هر آن‌چه پیش‌تر در فلسفه مطرح شده، دارد. دیگر به سادگی به خواست گزینش و پی‌گیری آن وابسته نیست، بل کل اندیشه‌ی مفهومی و اساس بازنمایی را در بر می‌گیرد. هایدگر هم‌چنین، مفهوم «پیکار» را که در ***درآمدی به متافیزیک*** (دم:۶۲-۶۱)، و در «سرچشمه‌ی اثر هنری» مفهومی مرکزی بود کنار گذاشت، و مفاهیم مخالف آن، چون «رها کردن چیزها به حال خود تا چنان که هستند، باشند»، یعنی وارستگی و آزادی را مطرح کرد.

واپسین بحث‌های هایدگر در مورد هستی، شباهت‌هایی با سخنی عرفانی دارد. خدای پنهانی که «نیستی»، مغاک، و بی‌بنیادی است تاحدودی به اندیشه‌ی به هستی جهت می‌دهد. این که هستی به ما در عین

→ pp.13-40.

در مورد نکات مهم این جدل و نیز نکته‌های دیگری که تا همین اندازه اهمیت دارند. بنگرید به:

J. D. Caputo, "Heidegger's God and the Lodr of History", in: *New Scholasticism*, 57, 1983, pp.439-464.

حال نزدیک‌ترین و دورترین است، تا حدودی پژواک اندیشه‌هایی یزدان‌شناسانه ـ عرفانی به خدا هم هست، یا شباهت‌هایی به آن دارد. نکته‌هایی چون «آشنایی»، «هم‌نوایی»، «شکیبایی»، و «انتظار» که در واپسین نوشته‌های هایدگر سربرآوردند، از جنبه‌هایی یادآور مفاهیم مهمی در یزدان‌شناسی پروتستان هستند. شلایرماخر رابطه‌ی اصیل با خدا را ناشی از «هم‌نوایی» می‌دانست، و پارسایی را «رابطه‌ای وجودی» معرفی می‌کرد. گفته‌ی مشهور هایدگر که «انسان شبان هستی است»، یادآور اشاره‌های فراوان به مفهومی بسیار آشنا در **عهد جدید** است. این برداشت هایدگر در آثار شلایرماخر به عنوان «شبانی امر مقدس» آمده بود.[1] هم‌چنین، همانندی واپسین اندیشه‌های هایدگر با آن‌چه مایستر اکهارت پیش می‌کشید، چشم‌گیر است. هر دو از انسان می‌خواهند که در برابر نیرویی قدرت‌مندتر از خودش مراقب بایستد، نیرویی که یگانه عاملی است که انسان را با گوهرش آشنا خواهد کرد. هر دو به جای اراده‌ی انسان، رها شدن او، و خواست آزادی همه چیز را پیش کشیده‌اند. هر دو از این که انسان را حیوان عاقل بخوانند، پرهیز داشته‌اند. مایستر اکهارت نیز هم‌چون هایدگر با انکار خرد مفهومی، راهی دیگر در دانایی را پیش کشید، و به وسیله‌ی طرح مغاک درکی یکسر تازه از هستی را مطرح کرد. پژواکی از کلام مایستر اکهارت و شلایرماخر در این گفته‌ی مشهور هایدگر در مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» یافتنی است که «پرسش پارسایی اندیشه است». هایدگر در *اصل خرد* نوشته که به نظر می‌رسد که عارفان ژرف‌ترین اندیشه‌ها را در مورد راهی که باید در آن گام نهاد تا هستی مطرح شود، پیش کشیده‌اند (اخ:۱۱۲-۹۷). روشن است که نکته از عرفان مسیحی فراتر می‌رود. در ۱۹۳۴ هانس یُناس شاگرد هایدگر

---

1. T. Sadler, *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, London. 1996, p.231n46, 232n52.

نخستین مجلد از کتاب ***اندیشه‌های گنوسی [غنوسی] و روح جهان باستان پسین*** را منتشر کرد. این کتاب تا حدودی متاثر از اندیشه‌های هایدگر بود. یُناس کوشید تا در نوشته‌های مانوی و گنوسی روحیه‌ای هایدگری را باز یابد.[۱] برای مثال در مورد خدای پنهان، موقعیت انسان هم‌چون بیگانه‌ای در این جهان، بی‌شکلی و بی‌خانگی انسان، «آوای» جهان، و فراخوان جای‌گاهی که فراسوی این دنیاست، پژواک ادبیات مانوی را می‌توان شنید. یُناس در پس‌گفتاری با عنوان «گنوس‌گرایی، نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم» که سال‌ها بعد بر کتاب خود نوشت، خود به این نکته اشاره کرد که تا چه حد وام‌دار هایدگر است.[۲]

۳. خدایان

هایدگر در واپسین نوشته‌هایش از خدایان یاد کرده است. خدایان خود بخشی از چارگانه‌اند، و با میرایان، زمین، و آسمان رابطه دارند. این مفهوم که از شعرهای هلدرلین ریشه گرفته، خبر از «خدای دیگر» می‌دهد. این خدای دیگر، شباهتی به خدای مسیحی ندارد، و تا حدودی با چندخدایی یونانی و پاگانیسم مرتبط است، و بیشتر به نیروی قدسی در بودیسم نزدیک است.[۳] توجه کنیم که مفاهیم دیگری هم که هایدگر به کار برده، دستخوش دگرگونی‌هایی نسبت به آثار پیشین او شدند. جهان که در ***هستی و زمان***، با دازاین یا انسان یکی بود، و در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** معنایی متفاوت یافت، در آثار دوره‌ی آخر فراتر از نمایان‌گری تاروپود مناسبات اجتماعی و فرهنگی ما، و نسبت ما با ساخته‌های‌مان، و با طبیعت به کار رفت. هایدگر جهان را «چارگانه» خواند. او در این مورد

---

۱. بنگرید به ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل۸.

2. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934, pp.94-140.

H. Jonas, *The Gnostic Religion*, London, 1963, pp.48-91.

3. G. Parkes ed, *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii press, 1987.

اصطلاح Geviert را به کار برد که به گمانش دربردارنده‌ی تمامی رابطه‌ها، و سازنده‌ی حدود آن‌هاست. او نوشت: «ما وحدت چارگانه‌ی آسمان، زمین، میرایان و خدایان را جهان می‌نامیم» (ش‌ز:۱۹۹). آسمان حد زمین را می‌سازد، و زمین حد آسمان را. میرایان برخلاف خدایان با محدودیت زمانی خود تعریف می‌شوند. میرایان همواره حکم مرگ را می‌پذیرند، و خدایان حکم جاودانگی را. جهان هم‌چون چارگانه مکان یا خانه‌ی امن است. انسان جهان را به عنوان خانه‌ی خویش کشف می‌کند، و این مکاشفه پیش از هرچیز شاعرانه است. هایدگر نوشته: «شعر آن چیزی است که نخست انسان را به روی زمین می‌آورد، از او هستنده‌ای می‌سازد که به زمین متعلق است، و او را به بودن و مقیم بودن می‌کشاند» (ش‌ز:۲۱۸). هستن یعنی مقیم جهانی بودن که هم‌چون چارگانه‌ای افق و محدودیت انسان را می‌سازد. هایدگر در مقاله‌ی «ساختن باشیدن اندیشیدن» رابطه‌ی میان ساختن، اقامت کردن و اندیشیدن را با «چارگانه» مطرح کرد: «ساختن مکان‌هایی را برمی‌افرازد که فضا و جایی را برای چارگانگی ایجاد می‌کنند. ساختن در کار برافراشتن مکان‌ها از یگانگی ساده‌ای که در آن زمین و آسمان، خدایان و میرایان به یک‌دیگر تعلق می‌یابند رهنمود می‌گیرد. چهارگانگی برای هر نوع گذر یا اندازه‌گیری فضاها معیاری به دست ساختن می‌دهد، فضاهایی که در هر مورد به واسطه‌ی مکان‌هایی که احداث شده‌اند، فراهم آمده‌اند. ساختمان‌ها از چارگانگی محافظت می‌کنند. آن‌ها چیزهایی هستند که به روش خاص خود از چارگانگی محافظت می‌کنند. محافظت از چهارگانگی نجات زمین، پذیرش آسمان، انتظار خدایان، و راهبری میرایان گوهر نابِ ساختن است. باری بدین شیوه، ساختمان‌های اصیل به گوهر باشیدن شکل می‌دهند، و چنین آشکارگی بنیادینی را متزلزل می‌کنند».[1] در مقاله‌ی دیگری با عنوان

---

۱. ف. نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه‌ی ب. احمدی، م. مهاجر، م. نبوی،

«هلدرلین: زمین و آسمان»، هایدگر از رابطه‌ی درونی زمین، آسمان، خدایان، و میرایان یاد کرد، و آن را رابطه‌ای نامحدود خواند. در این چارگانه هر یک از عوامل از منش یک جانبه‌ی خود رها می‌شوند، و از تناهی و محدودیت می‌رهند. هم‌راهی (Innigkeit) این عوامل دیگر هیچ یک از چهار عامل نیست، بل جهان است. جهان نه معلول است، و نه بنیاد دارد. رویدادِ از آنِ خود کننده است. در جهان‌بودگی خود گشوده است. مفهومی نیست که با چیزی بیرون از خود توجیه یا درک شود. مفاهیمی چون علیّت و بنیاد در همین جهان‌بودگی جهان معنا می‌یابند، و نه برعکس. انسان در جهان مقیم می‌شود، و در میان چیزها به سر می‌برد. او در هم‌راهی و اقامت در میان چیزها، جهان را می‌فهمد. ما به دلیل رابطه‌مان با چیزها، مشروط به این رابطه در جهان هستیم. هر چیز از کوزه تا پل، چارگانه را در خود گرد می‌آورد. پس چیز را به سادگی نمی‌توان هم‌چون رومی‌ها res، یا به شیوه‌ی مردمان سده‌های میانه ens یا چون دکارت «ابژه»، نامید. چیز در چارگانه‌اش معنا دارد و جهانی می‌شود. هستی چونان «چارگانه» جلوه می‌کند، و این رویدادِ از آنِ خود کننده است.

در *هستی و زمان* دو عنصر دازاین و جهان به معنایی خاص در بیانِ «در جهان هستن» حاضرند. چنین می‌نماید که همین دو عنصر برای فهم هستی بسنده‌اند. هیچ جا نیامده که دیگر بحثی از عنصری دیگر نمی‌توان داشت، اما با روال کار و پیشرفت مباحث کتاب چنین می‌نماید که برای هایدگر همین دو عنصر در تحلیل بنیادین دازاین، راه‌یابی به ساختار وجودی او، و راه‌یابی به سرآغاز بحثی که این بار راهی درست برای فهم معنای هستی پیش پای ما بگذارد، بسنده‌اند. این نخستین راه مهمی بود که هایدگر برگزید. در واپسین دوره‌ی کار فکری او، ما دیگر به چنین

← چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸، ص ۷۹.

عناصری برنمی‌خوریم. دازاین به میرایان تبدیل می‌شود. جهان کنار می‌رود، و آسمان و زمین جای آن را می‌گیرند، و نیرویی جدید یعنی خدایان پدید می‌آیند. چارگانه که از این طریق مطرح می‌شود بیان‌گر چهار عنصر تازه است که گویا برای یافتن سرآغاز راهی درست در کشف حقیقت هستی لازم و بسنده‌اند. زمین در ***هستی و زمان*** پنهان است. جز در اشاره‌هایی و در افسانه‌ی «کورا» ظاهر نمی‌شود. پیش از این در ***تاریخ مفهوم زمان***، واژه‌ی «زمین» به کار رفته بود. زمین و هم‌راه با آن مفهومی که در واپسین آثار اهمیت کلیدی دارد، یعنی اقامت‌گزیدن در آن متن جایی برای خود داشتند. زمین به عنوان عنصری درون جهان مطرح شده بود، و نه مترادف با آن (ت‌ز:۱۹۸ب). می‌توان گفت معنای رایج واژه‌ی «زمین» در آثار هایدگر همین است که در ***تاریخ مفهوم زمان*** نیز به کار رفته است. اما بیشتر خوانندگان با این اثر چندان آشنا نیستند، و چنین می‌پندارند که این واژه‌ی «زمین» پس از درس‌های هلدرلین در ۳۵-۱۹۳۴، و فقط متاثر از کارهای این شاعر، در آثار هایدگر به کار رفت. هم در این درس‌ها و هم در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** زمین به عنوان جای‌گاه و اقامت‌گاهی مرموز که در خود («در ژرفنای تیره‌اش») رازهایی را پنهان کرده که با جهان در پیکارند، مطرح شده است. جای‌گاه یا اقامت‌گاه دیرتر در رساله‌ی «پرسش از تکنولوژی» در فهم هستی، و نیز هستن انسان، مقامی والاتر یافت. آن‌چه هم‌چون پیکار زمین و جهان در نوشته‌های هایدگر به کار رفت و بسیار هم مشهور است نشان می‌دهد که او تا چه حد به درس‌های میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ خود وفادار مانده بود، زیرا آن‌جا چنان که دیدیم زمین نه فقط با جهان یکی نیست، بل تفاوت زیادی هم با آن دارد. در نوشته‌های هایدگر در مورد تکنولوژی، «گشتل» یا چارچوب و قابی که به جهان معنا می‌دهد، و در عین حال آن را محدود می‌کند، به جهان مرتبط می‌شود، و ویران‌گر زمین است. این‌جا زمین اقامت‌گاه راستین انسان دانسته می‌شود. جایی که انسان مدرن در دوران نیهیلیسم تکنولوژیک نه فقط پاس‌دار و تیماردار آن

نیست، بل از سر بی‌فکری و بی‌مسوولیتی نقش ویرانگر آن را نیز به عهده گرفته است. وقتی هایدگر بر تضاد میان پیشرفت تکنولوژی با سلامت و زندگی زیست بوم ما تاکید می‌کند، شکلی از رویکرد ما را به هستی و جهان که همان شکل تکنولوژیک باشد، در تقابل با پاس‌داشت زمین می‌داند. جهان که آفریده‌ی انسان و دستاورد فعالیت‌های اوست با خواست‌ها، کوشش‌ها، بهره‌وری‌ها، مرتبط است، و با زمین که انسان روی آن می‌زید، ارتباط دارد، اما این ارتباط همواره به سود تداوم زمین نیست. زمین آفریده‌ها را ممکن می‌کند، اما با میرایان هم‌راه است. جهان، زمین، و میرایان نیازمند یک‌دیگرند. زمین به عنوان زمین با جهان آشکار می‌شود. پرستش‌گاه آشکارکننده‌ی صخره‌ای است که بر روی آن بنا شده است، و سنگ‌هایی که با آن‌ها ساخته شده است. اما نکته این‌جاست که پرستش‌گاه هم‌چنین آشکارگر توفانی هم هست که بر آن می‌وزد، و باز نمایان‌گر تابش خورشید است، و بادهایی که ویران‌اش می‌کنند (ش‌ر:۱۶۷ب). این رویارویی زمین و جهان موجب پیکار می‌شود. هایدگر در درس‌های هلدرلین و در تاویل شعر «گرمانیا» با اشاره به هراکلیتوس می‌گفت: «جنگ سرآغاز هر چیز است. شاهِ همگان است. و برخی را چون خدایان و دیگران را چون انسان می‌نمایاند. کسانی را خدایگان و دیگرانی را برده نشان می‌دهد» (ه‌گ:۱۲۱). این نکته در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** (ش‌ر:۱۶۹)، و ***درآمدی به متافیزیک*** (دم:۵۱) آمد. هایدگر هم‌چنین از Riss (شکاف) میان زمین و جهان یاد کرد. او آگاهانه این واژه را که چیزی از Umriss به دو معنای «طرح» و «کناره» در آن است، به کار برد. پیکار زمین و جهان طرح بنیادین زندگی انسان را می‌ریزد، و در عین حال دو جانب متخاصم را با هم چون دو کناره نگه می‌دارد (ش‌ر:۱۸۹).

خدایان در نخستین درس‌ها، ***هستی و زمان*** و حتی در «سرچشمه‌ی اثر هنری» مطرح نشده‌اند، فقط در بعضی از متون دوران دگرگونی ***درآمدی به متافیزیک*** بیشتر به سان نیرویی غایب مطرح بودند. غیاب آن‌ها در مثال

پرستش‌گاه در *سرچشمه‌ی اثر هنری* عنوان شده است. آن‌ها بیشتر با غیاب خود در جهان مدرن شناخته می‌شوند. در نتیجه، انسان یگانه بهره‌برنده از (یا یگانه زیان‌دیده‌ی) پیکار زمین و جهان است. اما در زمانی نزدیک به نگارش *سرچشمه‌ی اثر هنری* هایدگر در درس‌های هلدرلین مفهوم خدایان را پیش کشیده بود (ه‌گ:۵۵)، و به خوبی نشان داده بود که آن‌ها نه از راه پیکار و تخاصم بل از راه Ent-gegnung یعنی «پاسخ» با انسان‌ها رابطه می‌یابند (اس:۳۳۶ب). رابطه‌ی انسان‌ها و خدایان پاسخ دادن است. این رابطه رویکرد آن‌ها به هم از راه تخاصم نیست، بل با هم ملاقات می‌کنند، و به سوی هم می‌روند. تقابل آن‌ها به معنای تخاصم نیست. مقابل هم قرار می‌گیرند تا با هم مراوده داشته باشند. از هم می‌پرسند و به هم پاسخ می‌دهند. مفهومی که ما را با خدایان یونانی آشنا و نزدیک می‌کند. هایدگر نیز هم‌چون نخستین یونانیان بارها از اسم جمع «خدایان» استفاده کرده است. وقتی از آن خدایی که خواهد آمد حرف می‌زند، مقصودش نه یک خدا بل خدایان است (اس:۱۹۴ب). خدایان رابطه‌ای نزدیک با برداشت انسان از خودش دارند. انسان مدرن نیازی به خدایانی که می‌آیند، احساس نمی‌کند، و حتی کمبود خدایان را در زندگی‌اش بازنمی‌شناسد. اما انسان هم‌چون هستنده‌ای تاریخی درباره‌ی خودش، و از حقیقت هستی هستندگان می‌پرسد، و پرسش نشان می‌دهد که او هنوز از همه چیز باخبر نیست، و به نیرویی جز خودش، نیرویی دیگر (متفاوت)، هم‌چون راهنمایی نیازمند است (اس:۴۳). انسان هرگاه از تناهی خود باخبر شود، و دریابد که رابطه‌اش با هستی تا چه حد مهم است، آن‌گاه رابطه‌اش با امر مقدس مطرح می‌شود. انسان‌ها و خدایان به Seyn (برداشت تازه‌ی هایدگر از هستی) وابسته‌اند. به همان شکلی که رودخانه‌ای بستر خود را می‌یابد و می‌سازد، و در حال گذر دو کناره‌ی خود را می‌آفریند، هستی نیز دو کناره را هم‌چون خدایان و میرایان می‌سازد (اس:۳۳۵). این رویدادِ از آنِ خود کننده است. همان هستی که از

آن خود می‌شود، و از این هستی چهار امر خدایان، میرایان، زمین، و آسمان زاده می‌شوند (اس:۲۱۸).

رویدادِ از آنِ خود کننده همان امرچارگانه است. به سان انفجاری عظیم که پرتوهای خود را از چهار جهت می‌فرستد (اس:۲۱۹-۲۱۸،۲۸۱-۲۸۰، ۳۲۳-۳۲۲). هایدگر در ***ادای سهمی به فلسفه*** از هستی هم‌چون آتشی یاد می‌کند که به خدایان و انسان‌ها نیازمند است تا آن را شعله‌ور نگه دارند. ما نمی‌دانیم که این آتش چگونه و چه زمانی شعله‌ور شد، چرا چنین شد، آیا جاودانی است یا نه. اگر می‌دانستیم دیگر ضرورتی نمی‌داشت که به آوای هستی در یکتایی‌اش بیاندیشیم (اس:۳۴۴). چارگانه همه چیز است. در مقاله‌ی «چیز» می‌خوانیم که جهان «بازی آینه‌های رخداد سادگی» است، یعنی جای‌گاه رخداد زمین، آسمان، میرایان، و خدایان است (رخ:۲۱۴). یک چیز (Ding) هم‌چون کوزه، پل، یا صخره در برخورد با چارگانه مطرح می‌شود. سادگیِ این نکته همان سادگیِ رخداد است. پل در زیر آسمان و روی زمین رابط میرایان و تقدیر آنان، یعنی رابطه‌شان با خدایان است. بازی آزادانه‌ی (spielraum) چارگانه است. ما امروز از یاد برده‌ایم که هستی رخداد چارگانه است. پس هستی و چارگانه موضوع کارهای فکری و علمی ما نیستند. اگر می‌خواهیم به هستی بیاندیشیم باید چارگانه را هم در نظر بگیریم. چارگانه نه از سخن فلسفی به آثار هایدگر سرریز کرده و نه از متن‌های عرفانی. هرچند به مفاهیم عرفانی نزدیک و همانند است. چارگانه از شعر و به طور خاص شعر هلدرلین پدید آمده است.

۴. هایدگر و عرفان آسیایی

اگر به بحث بالا دقت کنیم متوجه می‌شویم که اندیشه‌ی هایدگر در واپسین دوره‌ی کارش شباهت‌هایی با اندیشه‌هایی دارد که در سخن عرفانی مطرح می‌شوند. مفاهیمی چون رویدادِ از آنِ خود کننده، خدایی

که در راه است، وارستگی، و بسیاری دیگر، در واپسین نوشته‌های هایدگر یادآور سخن عرفانی هستند. این مفاهیم نتیجه‌ی کار طولانی فلسفی او بودند که ما نیز در این کتاب تاحدودی با آن پیش آمدیم. این کار فلسفی از آغاز تا جایی که مرگ آن را قطع کرد، با مبانی متافیزیکی سخن عرفانی نزدیکی و هم‌سانی‌ای نداشت، بل در تضاد با آن‌ها مطرح شده بود. با وجود این، چنین می‌نماید که هایدگر خواهان گفت‌وگو با عارفان، مومنان و شاعران بود، و می‌پذیرفت که با پیشرفت گفت‌وگو حالتی پدید خواهد آمد که بیان‌ها به هم نزدیک می‌شوند. باز چنین به نظر می‌رسد که هایدگر به هم‌سخنی با مومنان بیش از هم‌سخنی با اهل علم مشتاق بود. او هرگز به این وسوسه‌ی روشن‌گری که هر باور دینی را خرافه‌ای به شمار می‌آورد، تسلیم نشد، و چنین برداشتی را نادرست و جاهلانه دانست. برای هایدگر قلمرو سخن عرفانی به قلمرو شعر نزدیک بود. اگر کسی پیدا شود که سخن شاعرانه را به دلیل دوری آشکارش از حکم‌ها و نتیجه‌های علمی در حکم خرافه بداند، آن‌گاه می‌تواند در مورد سخن عرفانی هم چنین نظری ارائه کند. واقعیت شاعرانه مورد پژوهش عارف است، و او رقابتی با دانش‌مندی که در چارچوب سخن علمی به نکته‌هایی به عنوان واقعیت باور می‌آورد، ندارد. بسیاری از پژوهش‌گران که از راه‌هایی یکسر متفاوت با راه هایدگر پیش رفته‌اند نیز بر این نکته تاکید دارند که تمام آن چیزهایی که در فهم محتوای سخن عرفانی مهم هستند، درست همان چیزهایی هستند که در بیان پیچیده‌ی شعری پنهان شده‌اند.

رابطه‌ی هایدگر با عرفان غیر مسیحی چگونه بود؟ چنین می‌نماید که او (به اعتراف خودش) آشنایی چندان جدی و ژرفی با این عرفان نداشت. او فقط تا حدودی با عرفان بودیسم ماهایانا، بودیسم ذن، ودانتا، بودیسم تبتی، و دائوئیسم آشنا بود. اما چنین می‌نماید که او به خاطر راه‌هایی که برگزید و پیمود، و چشم‌اندازهایی که دید، توانست نکته‌هایی را پیش بکشد که برای کسانی که با سخن عرفانی آسیایی آشنایند،

گفته‌هایی آشنایند. مهم‌ترین استعاره یا به گفته‌ی خودش واقعیت فلسفی زندگی‌اش را به یاد آوریم: راه. در راه بودن، و طلب هم‌راهی، در واپسین آثارش حتی بیش از آثار دوره‌ی نخست کار فکری‌اش مطرح شدند، آن هم به عنوان «آزادانه در راه بودن». این همانند است با مبنا و آموزه‌ی اصلی دائو: «رهرو کهن تیزبین است/ ژرف و بیکران/... رهرو دائو سرکمال ندارد»،[۱] و: «رهرو دائو/ با دائو یگانه است/...».[۲] خود هایدگر از این همانندی باخبر بود، و به آن اشاره می‌کرد (دز:۹۲). می‌دانیم که در تابستان ۱۹۴۶ با دانش‌جویی چینی به نام شی‌یی هسیائو بخش‌هایی از **دائودجینگ** را به آلمانی ترجمه کرد.[۳] نوزده سال پیش از آن در درس‌های ۱۹۳۰ برای روشن کردن مفهوم نسبت بیناذهنی از چوانگ‌تسو واگویه‌ای آورده بود.[۴] یک بار کتاب مشهور سوزوکی درباره‌ی بودیسم ذن را «بیان دیگر فلسفه‌ی من» نامید،[۵] هرچند به گمان من، این گزاف‌گویی است، و در بهترین حالت می‌تواند ناشی از یک شیفتگی لحظه‌ای و گذرا باشد. البته چنان که نوشتم دلبستگی هایدگر به عرفان آسیای دور آشکار بود، و نیز توجه به اندیشه‌های او از سوی رهروان آسیایی نیز جدی بود. این نکته که هفت برگردان مختلف از **هستی و زمان** به زبان ژاپنی وجود دارد، قابل توجه است.

اکنون به مساله‌ای مهم توجه کنیم. در «فلسفه چیست؟» هایدگر نوشت که فلسفه یونانی است. پس از **ادای سهمی به فلسفه**، هرگاه او از «تکرارِ

---

۱. لائودزو، *دائو دجینگ*، ترجمه‌ی ه. ریاحی و ب. برکت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۷، شعر۱۵.
۲. پیشین، شعر۲۳.

3. P. Shih-yi Hsiao, "Heidegger and our Translation if the Tao Te Ching", in: G. Parkes, *Heidegger and Asian Thoughts*, University of Hawaii Press, 1987.

4. O. Pöggeler, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu", in: Parkes, *op. cit.*, p.53.

5. W. Barrett "Introduction" to D. T. Suziki, *Zen Buddhism*, New York, 1956, p.xi.

فلسفه» یاد می‌کرد آشکارا تکرار را به معنای بازآفرینی و دگرگونی فلسفه‌ی یونانی می‌دانست. در ۱۹۶۶ در گفت‌وگو با «اشپیگل» هم با صراحت گفته بود که دگرگون‌سازی رانه‌ی تکنولوژی «نمی‌تواند به یاری بودیسم ذن یا هر تجربه‌ی دیگر دنیوی روی دهد»، و اندیشه باید خود به وسیله‌ی اندیشه‌ای راهنمایی و دگرگون شود که همان سرچشمه و فراخوان را داراست. هایدگر در درس‌های **نیچه** تاثیر اندیشه‌ی شرق بر نیچه و شوپنهاور را بسیار کم اهمیت‌تر از آن‌چه بود، مطرح کرد. گونه‌ای تعارض میان شرق و غرب را متصور شد که به ظاهر به سود غرب تمام شده است. آیا به راستی به «برتری غرب» باور داشت؟ او هرگز چنین اصطلاحی، یا همانند و مترادف آن را به کار نگرفت. می‌توان گفت از آن‌جا که خردباوری غربی را همبسته به گشتل تکنولوژی می‌دانست، و باور داشت که تقدیر نیهیلیستی سیاره‌ای با آن شکل گرفته است، به فلسفه و اندیشه‌ی غربی یعنی سرچشمه‌ی دشواری‌ها، به طور ناگزیر، بیشتر توجه می‌کرد. به بیان دیگر او نگاهی نقادانه به اندیشه، فلسفه، علم و فرهنگ غرب داشت.

اندیشه‌ی هندو در فهم هستی و نیستی تا حدودی به اندیشه‌ی پارمنیدس نزدیک بود. از atman (نفس مطلق) و brahman (هستنده‌ی مطلق) یاد می‌کرد.[۱] مفهوم «تهی» (Satori) بودیستی واکنش به این برداشت هندو بود. به همین شکل مفهوم «ناکنش» دائو هم چنین واکنشی بود. در هردوی این‌ها مفهوم بودیستی shunayata که آن هم به معنای

---

۱. اما باید به یاد آورد که در مورد نیستی دیدگاه هایدگر و فهم هندو همانند نبودند. هرچند در *اوپانیشاد* آمده که در آغاز این جهان «نا ـ هستی» بود، اما این را هم به تاکید گفته که «چگونه نا ـ هستی می‌تواند آفریده شود؟ در آغاز جهان فقط هستی بود. فقط یکی بود. دومی نداشت»:

The Thirteen Principal Upanishads, trans. R. E. Hume, 2nd ed. Delhi, Oxford University Press, 1985, pp.214,241.

«تهی» بود، مساله‌ای مرکزی به حساب می‌آمد که نمایانگر غیاب «ماهیت نفس» بود. در مکتب ماهایانا این مفهوم نه فقط در مورد انسان، بل در مورد تمامی هستندگان به کار رفت. در مورد دائوئیسم هم متوجه می‌شویم که نیستی یا wu در **دائودجینگ** با ناکنش یا wu wei هم‌راه دانسته شده است. کوزه بدون فضای تهی به کاری نمی‌آید. حضور بدون غیاب کاری نمی‌کند: «ده هزار چیز از هستی (yu) زاده می‌شوند، و هستی از نیستی زاده می‌شود». «هزاران هزار از هست زایند/ هست از نیست».[1] ناکنش والاترین کنش‌هاست. زیرا امکان می‌دهد تا چیزها به راه خویش باشند. غیاب که امکان حضور می‌دهد کارآترین نسبت با جهان است «فتح جهان، جهان وانهادن‌ست/ سر به کار جهان نسپار/ نه این است فتح جهان».[2] در این گفته که جهان را وانهادن پیروزی بر جهان است، آسان می‌توان هسته‌ی اصلی و درونی مفهوم وارستگی هایدگر را یافت.

شباهت آیین‌های گوناگون اندیشه‌ی آسیایی (خاصه بودیسم ماهایانا و دائوئیسم) با اندیشه‌ی هایدگر در این است که آن‌ها نیز به بیشترین حد از انسان‌محوری و دوگانگی بنیادین فلسفه‌ی مدرن غربی دورند، و در پی بدیلی دیگر هستند که امر مقدس راهنمای آن باشد. بر اساس باور به آیین‌های گوناگون آسیایی نمی‌توان با انسان‌محوری غربی هم‌راه بود. هایدگر هم این باور را که انسان سرچشمه‌ی تمامی معناها، ارزش‌ها، و هدف‌هاست، و باید بر طبیعت و جهان چیره شود، و هر کار برای او در این راه مجاز است، نادرست و خطرناک می‌دانست. او دوگانگی دکارتی، جدایی انسان از جهان، ایجاد تقابل‌های دوتایی چون ذهن در برابر جسم، یا عقل در برابر احساس، را رد می‌کرد. تصوری هم که هایدگر از آزادی ایجاد کرد، و ارتباطی که میان آزادی و وارستگی، قائل شد، با تصور آزادی در عرفان بودایی نزدیکی

---

۱. لائودزو، پیشین، شعر ۴۰.

۲. پیشین، شعر ۴۸.

داشت.[1] زیمرمان نشان داده که اندیشه‌ی هایدگر و بودیسم ماهایانا بر اصلی واحد تکیه کرده‌اند. این که «غیراصالت» (مفهومی هایدگری) و «رنج» (مفهومی در بودیسم ماهایانا) ناشی از این نکته هستند که انسان خود را هم‌چون خویشتنی «غیر تاریخی» یا «منزوی» می‌شناسد. خویشتن یا نفس یک «چیز» نیست، بل گشایش یا نیستی است. در این مغاک است که بازی آزادانه‌ی امور روی می‌دهد. هایدگر با کنار نهادن نگرش دوگانه به نفس و جهان به بودیسم ماهایانا نزدیک شد. دانست که انسان نمی‌تواند خود را بیرون از جهان بشناسد، و «جهان خارج» مفهومی نادرست است. انسان به طور مستقیم با جهان است، و نه درون آن. هر کنش او ترکیبی است از روحیه، شور و پیش‌فهم‌های‌اش. نیّت‌ها همه لحظه‌ای از یک رویدادِ از آنِ خود کننده هستند. هایدگر و عارفان بودیسم ماهایانا نشان داده‌اند که با دست کشیدن از برداشتی که انسان و جهان را دو امر متفاوت نشان می‌دهد، هم‌نوایی انسان با جهان و دیگران ممکن خواهد شد. درنتیجه، دیگر چیزها از زاویه‌ی «خویشتن» به نظر نخواهند آمد. اگر به مناسبات به‌گونه‌ای ژرف درهم‌شده‌ی جهان باور بیاورم دیگر زندگی‌ام به گونه‌ای ژرف دگرگون خواهد شد. آن‌چه در زندگی هرروزه تیمار جهان است، در بودیسم مفهومی باسابقه و آشناست. اشراق و اصالت هم مفاهیمی همانندند. آن‌جا دوگانه‌ای بر جا نیست، و ذهن و ابژه رویارو نخواهند بود. هایدگر و عارفان بودیسم ماهایانا در بحث از «واقعیت» رشته‌ی علت و معلول را کنار می‌گذارند. تحقق خود چیزها یا جلوه‌ی آن‌ها نمی‌تواند در بیان مناسبات علّی نمایان شود. ما فقط وقتی از چیزها در قالب علت و معلولی حرف می‌زنیم که پیش‌تر آن‌ها خود را هم‌چون چیزها به ما نمایانده باشند. نگرش علّی چیزها را به هم مربوط

---

1. R. May, *Heidegger's Hidden Sources, East Asian Influenves on His Work*, trans. G. Parkes, London, 1996.

می‌کند، اما چیزها آن چنان به هم مرتبط نیستند. درنتیجه، درکی تازه از حقیقت مطرح می‌شود، درکی از ناپوشیدگی.

این همانندی‌ها نباید چشم ما را بر تفاوت‌ها ببندند. کنجی نی‌شی‌تانی و ماسائوآبه دو عضو گروه کیوتو، بر این تفاوت و بر آن‌چه خودشان آن را «منش ناکامل اندیشه‌ی هایدگر» خوانده‌اند، تاکید کرده‌اند.[1] ماسائوآبه می‌نویسد که هایدگر از معدود اندیش‌مندان غربی است که گامی جدی به سوی فهم «نیستی مطلق» برداشت. اما در این مسیر چندان پیش نرفت. او درگیر با سرچشمه‌های مسیحی و یونانی و به ویژه اندیشه‌های سده‌های میانه‌ی اروپا، ناچار به برخی «پیش‌نهاده‌های متافیزیک» تسلیم شد. او آزادی را به اندیشه متصل کرد. اما زندگی نه به اندیشه، بل به شفقت وابسته است. وارستگی اکهارتی و هایدگری یک روش زندگی است، یعنی این دو اندیش‌مند می‌خواهند که وارستگی چنین باشد، اما به راستی وارستگی چنین نیست. آنان به زندگی بدون بازنمایی، بی‌هدف و بی نتیجه می‌رسند. ماسائوآبه گفته که «ناانديشه» در بودیسم ذن به کلی از سنت سوژه‌باوری جداست. درنتیجه، تقابل دوتایی اندیشه/ناانديشه در بنیاد خود مطرح نیست. هایدگر با این تقابل و طرح اندیشه هم‌چنان در سنتی گرفتار بود که به آن اعلام جنگ داده بود. هایدگر هم‌چنان از سنت انسان‌محوری دور نشده بود. این که تا چه حد شفقت که مورد تاکید ماسائوآبه است غیر سوبژکتیو و دور از متافیزیک است، جای بحث دارد.

---

1. K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. J. van Bargt, University of California Press, 1982.

M. Abe, *Zen and Western Thought*, ed. W. R. LaFlur, University of Hawaii Press, 1985.

من دو کتاب بالا را نخوانده‌ام. آن‌چه نقل کرده‌ام از مقاله‌ی زیر است:

M. E. Zimmerman, "Heidegger, Budhism and Deep Ecology", in: C. Guignon ed, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1995, pp.240-270.

این که راهی که به حقیقت ختم می‌شود تا چه حد از تقابل دوتایی جداست نیز باید مورد دقت و بحث انتقادی قرار بگیرد. از سوی دیگر، هایدگر که نمی‌توانست خبری از هستی و رویدادِ از آنِ خود کننده بدهد، و همواره بحث خود را به آن‌ها نزدیک (و در عین حال به یک معنا دور) می‌یافت، بارها بیش از یک عارف که در مسیری به سوی حقیقت راه می‌سپرد، از بنیاد متافیزیک دور بود. فاصله‌ای میان هایدگر و عرفان آسیایی وجود دارد که انکارکردنی نیست. بازی همانندی و فاصله همواره در گفت‌وگوی هایدگر با دیگر اندیش‌مندان حاکم بود. به یاد آوریم که ویران‌گری هایدگری نفی کامل، و مردود دانستن نیست. کشف همانندی‌ها در دل تفاوت‌ها، و کشف تفاوت‌ها در دل همانندی‌هاست. تنها از این راه نااندیشیده خود را آشکار می‌کند.

۵. ایمان و هنر آسیای دور

به نظر می‌رسد که هایدگر اندیشه‌ی آسیای دور را مستقل از اندیشه‌ی بیان‌گری متافیزیکی می‌دانست، و به آن دلبستگی داشت. آیا این شامل حال برداشت‌ها و آثار هنری آسیای دور هم می‌شد؟ نخستین سندی که امکان پاسخ گفتن به این پرسش را فراهم می‌آورد متن گفت‌وگویی است میان هایدگر با فیلسوف ژاپنی هوسه‌کی هیساماتسو که در سال ۱۹۵۸ انجام شده است. این سند با عنوان «اندیشه و هنر» منتشر شده است.[1] سند مهم دیگر گفت‌وگوی او با استاد ژاپنی دیگری تزوکا تومیو درباره‌ی زبان است که در کتاب *در راه زبان* منتشر شده، و بسیار مشهور است (دز:۵۴-۱). سند نخست کمتر شهرت دارد اما در بحث ما اهمیت ویژه‌ای دارد. هیساماتسو استاد بودیسم ذن بود که در عین حال با فرهنگ اروپایی

---

1. M. Heidegger, "Denken und Kunst", in: *Japan und Heidegger*, Sigmarinen, 1989, pp.211-215.

آشنایی داشت. هایدگر که همواره از هنر غرب که در بند متافیزیک مانده، یاد می‌کرد، می‌گفت که بنیاد این هنر بر تقلید و بازنمایی، و باور به حضور آرمانی چیزهاست. گویی هر چه در این جهان می‌بینیم «هم‌خوان با نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی ایده» جایی دیگر به صورت کامل وجود دارد، و کار هنر کشف آن وجود آرمانی است. به گمان هایدگر هنر شرق دور، برخلاف هنر غربی، به کلی از بیانگری جداست. این هنر تصویری (bildhaft) است، اما تقلیدی نیست، یعنی رسالت اصلی‌اش بازنمایی هستنده‌ای آرمانی نیست. هایدگر به هنر آسیای میانه و هنر اسلامی نیز بی‌علاقه بود زیرا در بیان تجریدی و هندسی آن‌ها دوری از تصویر و منش انسانی را می‌یافت، و این نکته تا حدودی یادآور دوری اوست از هنر تجریدی مدرن.[۱]

موضوع آشنایی هایدگر بیشتر هنر ژاپنی (و آن هم نمونه‌ی خاص هنر مرتبط به بودیسم ذن) بود. این هنر گزارشی از وضعیت طبیعت نیست، بل تامل و تعمقی درباره‌ی آن است. هدف اصلی این تعمق هم کشف آزادی است که هایدگر این‌جا با لفظ Ledigsein از آن یاد کرده، و مقصودش آزادی از هر قید و بند است (ش‌ز:۱۲۹-۱۲۸). به زبان ژاپنی هنر یک Gei-do یعنی یک «راه» است. هایدگر نوشته که به گمان هنرمند ژاپنی «هنر راهی است که در آن انسان به سرچشمه می‌اندیشد». سرچشمه‌ای (Ursprung) که «هیچ چیز»، و «تهی» است،[۲] یعنی امری بی‌شکل و گشوده به جهان است، هم‌چون سکوت، سکون، و آرامش. هایدگر گفته که این هنر یک «نفی منفی» نیست،[۳] و هیچ چیز نیهیلیستی در آن یافت نمی‌شود (دز:۱۹)، بل خبر از Ku یا هستی می‌آورد. Ku برخلاف واژه‌هایی که در زبان‌های

---

1. M. Boss, "Martin Heidegger's Zollikon Seminas", in: K. Hoeller ed, *Heidegger and Psychilogy, Reviw of Existential Psychology and Psychiatry*, Seatlle, 1988, pp.8-9.

2. Heidegger, *op. cit.*, p.212.

3. *ibid*, p.213.

غربی به معنای «هستی» به کار می‌روند، کاربردی در زبان بیان‌گرانه ندارد. درنتیجه، روش مشهور هایدگر سالخورده که روی واژه‌ی «هستی» و هر مشتق «بودن» و «هستن» و غیره، ضرب‌در می‌کشید، تا معناهای متافیزیکی را در آن‌ها برجسته و از این‌جا مردود اعلام کند، در مورد لفظ ژاپنی به هیچ کار نمی‌آید. هم‌چنین نیستی یا هیچ چیز در بودیسم ذن امری است غیر از بیان هستندگان. بنا به همین منش غیر متافیزیکی است که هنر ژاپنی ابژه‌ای را نمایان می‌کند، بدون این که آن را هم‌چون «نماد» به کار ببرد. به گفته‌ی هیساماتسو: «زیبایی یک اثر هنری در بودیسم ذن، در این واقعیت نهفته است که در تصویر چیزی بی‌شکل حاضر می‌شود. بدون این حضورِ امر بی شکل در امر شکیل یعنی در تصویر، اثر هنری ذن ممکن نخواهد بود».[1] در این بی‌شکلی است که سرچشمه نمایان می‌شود.

به همین دلیل، هایدگر به هنر جدید ژاپنی هم‌چون بیان هنر غربی بی‌علاقه بود. در گفت‌وگو درباره‌ی زبان، خود هایدگر فیلم *راشومون* آکیرا کوروساوا را نمونه آورد. او گفت که این فیلم نه ژاپنی، بل آمریکایی است، و این کاستی به دلیل کوتاهی در کار کوروساوا رخ نداده است. دشواری در گوهر هنر سینماست که بدون بیان نمادین، و زبان کنایی و استعاری، وجود نخواهد داشت (در:۱۷-۱۶). هر فیلم ناگزیر نمایان کردن ابژه‌هاست، و ناچار هستندگان را پیش می‌کشد. درنتیجه نیستی را به آن راه نیست. در حالی که برای نمونه تئاتر «نو» ژاپنی از آن‌جا که بیان‌گر نیست، نیستی را نه فقدان یا غیاب چیزها و آدم‌ها، بل در حکم «امری دیگر» می‌داند، امری ناگشوده و مرموز. صحنه‌ی خالی تئاتر نو به حرکت‌های بازی‌گران معناهایی ژرف‌تر می‌بخشد. در حالی که اشاره‌ی هایدگر به هنر ذن و تئاتر نو به کلی متفاوت است با بی‌اعتنایی آشکار او نسبت به هنر شرقی در

---

1. *ibid*, p.214.

هستی و زمان (ه‌ز:۱۷۸)، باز باید اعتراف کرد که دانش هایدگر از هنر آسیای دور چندان نبود که به سادگی بتواند به اثبات ادعاهای خود بپردازد. هم‌چنین در سند دیگری، یعنی مقاله‌ای نوشته‌ی تومیو تزوکا چنین آمده که هایدگر برخلاف حکمی که در گفت‌وگویش درباره‌ی زبان ارائه کرده بود، نظر مساعدی به فیلم *راشومون* داشت، و از تزوکا درباره‌ی ریشه‌ی ادبی آن پرسیده بود (فیلم بر اساس داستانی از ریونوسوکه آکوتاگاوا ساخته شده است).[1]

۶. انتقاد

انبوهی کتاب و رساله درباره‌ی دوره‌ی نهایی کار فکری هایدگر نوشته شده‌اند، و نویسندگان این نکته را پیش کشیده‌اند که طرح رویداد از آنِ خود کننده، امر مقدس، و چارگانه‌ی آسمان، زمین، خدایان و میرایان، نشان‌دهنده‌ی روحیه و بینش عرفانی و باطنی هایدگر هستند. هایدگر را در جریان «یزدان‌شناسی بدون خدا» قرار داده‌اند، رابطه‌ی او را با عرفان شرق دور یعنی آیین و راه «دائو»، و بودیسم ماهایانا برجسته کرده‌اند، او را سخنگوی عرفان سده‌های میانه در روزگار مدرن خوانده‌اند، بر ارتباط فکری‌ای که خودش بدون پرده‌پوشی با اندیشه‌های عرفانی مایستر اکهارت ساخته بود، تاکید کرده‌اند، و دل‌بستگی او را به زبان شاعرانه در حکم نابخردگرایی دانسته‌اند. گفته‌اند که هستی در فلسفه‌ی او نقش خدای پنهان در یزدان‌شناسی منفی را ایفاء می‌کند.

کارل لوویت شاگرد قدیمی هایدگر در دهه‌ی ۱۹۴۰ انتقادی به تاثیر آموزه‌های دینی و عرفانی بر مبانی اندیشه‌ی هایدگر نوشت.[2] در آن زمان،

---

1. T. Tezuka, "Une heure avec Heidegger", in: *Philosophie*, 69, mars 2001, pp.20-29.

۲. انتقاد لوویت به انگلیسی ترجمه شده و در کتاب زیر یافتنی است:
←

هنوز هایدگر به دوره‌ی نهایی آثار فکری‌اش نرسیده بود، و جز اشاره‌هایی مبهم به «چارگانه» و «امر مقدس» در نوشته‌هایش یافتنی نبود. در آن ایام نه فقط *ادای سهمی به فلسفه*، بل حتی درس‌های **نیچه** نیز هنوز منتشر نشده بودند، و درنتیجه، درکی درست از رویداد از آنِ خودکننده به دست نیامده بود (و لوویت در جمع آن چند دوست و شاگرد، یا به قول خودش آن «چند حواری» هایدگر هم نبود که دست‌نوشته‌های او را خوانده باشد، و در واقع سال‌ها از واپسین باری که هایدگر را دیده بود، می‌گذشت). لوویت کوشید تا نشان دهد که «نگرش دینی» هایدگر که به ظاهر بدون خدا و کلیسا بود، بارها بیش از آن چه همگان می‌پندارند به آخرت‌شناسی و مبانی فکری و فلسفی شریعت مسیح نزدیک بوده است. او نوشت که در بحث‌های هایدگر در مورد تاریخ هستی و حقیقت، می‌توان رد افسانه‌های مسیحی آفرینش، زوال و سقوط، باززایی و رستاخیز را یافت. به گمان او به تدریج، «هایدگرِ زمینی» یعنی فیلسوفی که از تناهی دازاین حرف می‌زد، جای خود را به هایدگری داد که هستی پنهان را تعیین‌کننده دانست، و درنتیجه، بحث از دازاین را بی‌حاصل شمرد. زمانی هایدگر می‌گفت که تا جایی که دازاین هست، هستی هست، اما به جایی رسید که دازاین را تابع مطلق تاریخ هستی دانست. هرچند خود هایدگر همواره معترض بود که هستی را با آن «هستنده‌ی برتر و والای دینی و متافیزیکی» یکی بدانند، اما به گمان لوویت هم خود هایدگر و هم خوانندگانش اسیر برداشت از هستی هم‌چون «یک شخص» باقی مانده بودند. آن خدایی که باید برای نجات ما بیاید و گویا کلید آزادی ما نزد اوست، تاحدودی به مسیح موعود در مسیحیت نزدیک است. از سوی دیگر، خدای یهودی ـ مسیحی گاه به گاه علامت و نشانه‌ای به ما

→ K. Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, trans. G. Steiner, ed. R. Wolin, Columbia University Press, 1995.

میرایان می‌دهد، و هستی هایدگری هم به دقت چنین می‌کند. لوویت می‌پرسد: «چگونه می‌شود آرزو، امید و باور نداشت، و فقط در صدد دانستن این نکته برآمد که هستی تمامی هستندگان به طور خاص متوجه ما انسان‌هاست، حالا اگر نگوییم به طور خاص متوجه ما اروپایی‌هاست؟».[1] لوویت نوشته که هایدگر بیش از آن‌چه در نگاه نخست به چشم می‌آید وابسته به کیرکه‌گارد بود.[2] هایدگر می‌خواست هم‌چون نیچه ما را به امری استعلایی و فراتر از حس به معنای گسترده‌ی آن وابسته نکند. اما چه امری بیش از هستی هایدگری فراتر از حس انسانی است؟[3] آیا آن‌چه هایدگر با رها کردن هستی و فراموش کردن هستی یعنی با Seinsverlassenheit بیان کرد، و بیان دیگری از مرگ خدای نیچه است، در خود، حضور هستی را گواهی نمی‌دهد؟[4] چگونه هستی هایدگری یا خدای هایدگر هم هست، و هم تمامی آن کارهایی را هایدگر به او نسبت می‌دهد (خود را پنهان کردن، خود را نمایان کردن، چیزی را بخشیدن) انجام می‌دهد، و باز ما باید قبول کنیم که این یک شخص نیست، و نباید از او هم‌چون فرد یا شخص تعبیری در سر داشته باشیم؟

درست همین جا مشکل خود لوویت نمایان می‌شود. او با مفهوم «رویداد از آنِ خود کننده» آشنا نبود. درنتیجه، هستی هم‌چون رویداد را نمی‌شناخت. همان‌طور که خود را ناگزیر می‌دید تا خدا را شخصی بداند که دارای چنین و چنان صفاتی است، تا بتواند، به قلمرو کلام مسیحی وارد شود، هستی را هم شخصی می‌دید تا گفته‌های هایدگر برایش معنا یابند. در آن زمان ***ادای سهمی به فلسفه*** هنوز چاپ نشده بود، و مفهوم رویداد از آنِ خود کننده دقیق مطرح نشده بود. با وجود این هرگاه، لوویت به دو متن ***درآمدی به متافیزیک*** و «متافیزیک چیست؟» دقت می‌کرد، و به

---

1. *ibid*, pp.57-58.
2. *ibid*, p.52.
3. *ibid*, p.126.
4. *ibid*, pp.115-116.

بحث دقیق هایدگر از «نیستی» بیشتر می‌اندیشید، می‌توانست راه هایدگر به سوی رویداد از آنِ خود کننده را حدس بزند. این کار دشواری بود، اما برای کسی که با اندیشه‌های هایدگر آشنا بود (هم‌چون لوویت که شاگردی هایدگر را در دهه‌ی ۱۹۲۰ تجربه کرده بود) کاری ناممکن نبود. با دقت به همان کارهای دوران دگرگونی هایدگر نیز می‌شد ایراد به هستی هم‌چون شخص را نامربوط دانست. اما لوویت همواره دل‌باخته‌ی ایجاد شباهت میان تاریخ اجتماعی غرب، و پدیده‌های اجتماعی، فکری و فرهنگی اروپای مدرن با تاریخ و دستاوردهای مسیحیت بود. من نمونه‌ای را در مقاله‌ی «معمای مدرنیته» در کتابی با همین عنوان نشان داده‌ام. لوویت در کتاب ***معنا در تاریخ*** که به سال ۱۹۴۹ منتشر کرد، اندیشه‌ی فلسفی مدرن در مورد تاریخ را به طور کلی با شریعت و آخرت‌شناسی مسیحی یکی دیده بود. هم‌چنین در آن مقاله از انتقاد جدی بلومن‌برگ به این دیدگاه افراطی یاد کردم.[۱] با وجود این، مایل نیستم که بحث را این‌جا ببندم. بگذارید با دقت بیشتری به دیدگاه «عارفانه» و «باطنی» هایدگر بپردازیم.

چنان که پیش از این آمد، نخستین برخورد هایدگر با مباحث یزدان‌شناسی با فلسفه‌ی کاتولیک و یزدان‌شناسی مدرسی بود. سپس، او به سوی تاویل‌های اگوستین قدیس کشیده شد، و همین سبب شد که نامه‌های پل قدیس را بخواند. در این خوانش راهنمای او تاویل‌های لوتر نیز بود، که مدام به چشم او اهمیت بیشتری می‌یافتند. درنتیجه، هایدگر به سوی آیین لوتر یعنی پروتستانیسم کشیده شد. از این‌جا گرایش او به کیرکه‌گارد مطرح شد. دقت به متن ***هستی و زمان*** نشان می‌دهد که این گروه دوم بودند که مُهر خود را بر اندیشه‌ی هایدگر زدند. آنان از راه‌هایی اُنتیک نکته‌هایی را پیش کشیدند که هایدگر مبانی تحلیل هستی‌شناسانه و اگزیستانسیال خود را در مورد تحلیل دازاین، تناهی، مرگ، دلهره و غیره

---

۱. ب. احمدی، *معمای مدرنیته*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰، صص۲۳-۱۷.

بر آن استوار کرد. هرچند مسائل آنان هستی‌شناسانه نبود اما از راه‌هایی که نسبت به مسیر سخن یزدان‌شناسان و به ویژه کلام کاتولیک‌ها، درست‌تر بودند، می‌پرسیدند: «من چگونه خدا را بیابم؟»، یا «من چگونه مسیحی باشم؟». در کار آنان هسته‌هایی بود که به رودلف بولتمان امکان داد تا اندیشه به امر مقدس را از شر چنان پرسش‌های اُنتیکی خلاص کند.[1] کارل لوویت همین تفاوت را ندیده است. اگر ناآشنایی او با مفهوم هایدگری رویداد از آنِ خود کننده تاحدودی توجیه شود، بی دقتی به این تفاوت بنیادین که *هستی و زمان* با توضیح آن آغاز می‌شود، توجیه‌ناشدنی است.

توماس آکیناس می‌گفت که ما نمی‌توانیم خدا را چنان که هست بشناسیم. اما زبان ما تواناست که به طور درست و حقیقی درباره‌ی خدا بحث کند. ما می‌گوییم خدا آن امر متعالی‌ای است که در او گوهر و وجود یکی شده است، همان طور که در سفر خروج *کتاب مقدس* (باب ۳۷ آیه‌های ۱۳ و ۱۴) می‌خوانیم: «موسی به خدا گفت اینک چون من نزد بنی‌اسراییل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست بدیشان چه گویم. خدا به موسی گفت هستم آن که هستم و گفت به بنی‌اسراییل چنین بگو اَهیِه (هستم) مرا نزد شما فرستاد».[2] توصیف توماس قدیس از خدا هم‌چون «او که هست آن سان که هست» در اصل ارسطویی بود. هستی استعلایی *متافیزیک* ارسطو به خدای مسیحی تبدیل شده بود. وجود جهان‌شمول خدا با گوهر او یکی می‌شود و در *مجموعه‌ی یزدان‌شناسی* توماس بهترین وصف خدا «او که هست» دانسته می‌شود. لوویت هم در قالب همین «او که هست» به شخصی

---

1. G. pattison, *Anxious Angel: A Retrospective View of Religious Existentialism*, London, 1999, pp.140-144.

۲. کتاب مقدس، لیدن، ۱۹۰۴م، ص ۸۶.

بودن یا فرد بودن خدا تکیه کرد، و درنتیجه تصوری جز این از خدا نیافت، و هایدگر را هم در این تصور با خود شریک دانست. هایدگر اما چنان تصوری از هستی نداشت. او مخالف نگرش هستی ـ یزدان ـ شناسانه بود. او هم‌چون کیرکه‌گارد (و برخی از متفکران سده‌ی بیستم چون بولتمان و بارت) می‌اندیشید که می‌گفتند «خدا دیگربودگی است». درست هم‌چون آن مفاهیمی که بعدها امانوئل لویناس مطرح کرد: خدا به سادگی دیگری نیست، بل دیگربودگی است. هایدگر، در نتیجه، از یزدان‌شناسی آشنا برای لوویت بسیار دور، و به مباحثی از یزدان‌شناسی امروز نزدیک بود.[1] نمی‌توان پذیرفت که هر یزدان‌شناسی دیگربودگی خدا را می‌فهمد، یا اعلام می‌کند. البته، هر یزدان‌شناسی شکاف عظیم میان خرد انسانی و مکاشفه‌ی الاهی را درک می‌کند، و در همین حال مدعی می‌شود که می‌داند چگونه آن فاصله‌ی میان امر قدسی و فهم انسان در زبان توضیح داده می‌شود. نکته این‌جاست که زبان انسان از دستگاه واژگان، قاعده‌های صرف و نحو و دستور زبان به بیان اموری برای انسان قابل فهم و توضیح اختصاص یافته، و درنتیجه، در بیان هر منش و مشخصه‌ی خدا یا امر مقدس ناگزیر این هستنده یا شخص را به شکلی «توضیح می‌دهد». همین که بگویم «من درباره‌ی خدا نمی‌توانم چیزی بگویم» یعنی یک صفت یا مشخصه‌ی او را توضیح داده‌ام، این که برای انسان یا دست کم برای یک انسان که منِ گوینده باشم، او نشناختنی است. با گفتن این که خدا پدرِ مسیح است، بخشنده است، مهربان است و غیره، مشخصه‌های دیگری را بیان کرده‌ام، که به هررو با زندگی زمینی خوانایی دارند. برای یک مسیحی او یگانه و پدر مسیح است. همین پدر بودن خدای مسیحی، او را با دیگر پدرها (چه یزدان‌شناس مسیحی بخواهد اعتراف کند، چه نخواهد)، همانند می‌کند. کیرکه‌گارد راه را در دیگربودگی مطلق خدا

---

1. O. F. Summerell, *The Otherness of God*, University of Virginia Press, 1998.

دانسته است. آیا این راه به این معنا نیست که درباره‌اش نیاندیشیم و حرف نزنیم؟ چون هر اندیشه و کلامی او را از مطلقِ دیگربودگی جدا می‌کند.

فیلسوفی هم که مشکل را در فراموشی هستی دانسته، ناگزیر به هستی می‌اندیشد، و درباره‌اش حرف می‌زند. با کاربرد زبان (زبانی که در مورد همه «چیز»، و تمامی «امور»، به کار می‌رود) آن منش مطلق دیگربودگی هستی را رها می‌کند. هستی به عنوان مطلقِ دیگر، به ارتباط با من کشیده می‌شود. حتی اگر تعیین‌کننده‌ی زندگی، فکر و صورت بندی دانایی من، و هر چیز دیگرِ من باشد. من این ارتباط را نمی‌شناسم، درک نمی‌کنم، نمی‌سازم، و هستی را یکسر جدا از خود می‌یابم، اما این دلیل نمی‌شود که یکسر رهایش کنم، و دیگر به آن نیاندیشم. کاری که در نیهیلیسم مدرن انجام می‌گیرد. آن را هم‌چون نیستی می‌دانم، یعنی از هر تعیّن، هر مشخصه، هر فردیت و شخص بودن جدایش می‌کنم. مطلقِ دیگربودگی‌اش می‌دانم. هایدگر با گزینش بدیل دوم، راهی را در پیش گرفت که لوویت هیچ آن را درک نکرد، زیرا او نمی‌تواند هستی هایدگری را از خدا جدا کند. چون تصوری از آن‌چه در بودیسم ذن satori یا تجربه‌ی نیستی خوانده می‌شود، و از هستی‌ای که نیست‌بودگی است (آن نیستی‌ای که نیست‌بودگی می‌کند)، و هایدگر از آن بحث کرده، در سر ندارد.

کتاب پنجم

آوای هستی

فصل ۲۰

زبان، خانه‌ی هستی

۱. زبان و اندیشه

یکی از مشهورترین گفته‌های هایدگر این است که زبان خانه‌ی هستی است. هایدگر در آثار پس از دوران دگرگونی خود، با گرایش کلی فلسفه‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم هم‌راهی کرد و زبان را یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های سخن فلسفی دانست. اما برخلاف اکثر فیلسوفان دورانش در این مورد نیز حاضر نشد تا مساله‌ی زبان را به آگاهی، ذهن، دانایی و در یک کلام به نکته‌های شناخت‌شناسانه محدود کند، بل هم‌چنان به پرسش بنیادین اندیشه‌ی خود وفادار ماند، وکوشید تا از زاویه‌ی دقت به هستی با زبان روبرو شود. در نخستین نوشته‌های هایدگر گاه «حرف زدن» و «گفتن» (sagen)، وگاه «بیان کردن» (reden) به معنایی کلی (نوشتاری یا گفتاری)، به کار می‌رفت، و حتی این گمان را تقویت می‌کرد که این‌ها هم‌چون معادل «زبان» معرفی شده‌اند. همواره، اندیشه شکل بیانی به خود می‌گیرد، و حتی «جرقه‌ای ذهنی» نیز زبانی است. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که زبان نیز تاملی اندیش‌مندانه است. این دیدگاه آغازین هایدگر در آثار پس از دگرگونی چنان دقیق بیان شد که راه را بر هر بدفهمی مسدود می‌کند.

مهم‌ترین بدفهمی این است که زبان را صرفاً بیان اندیشه بخوانیم. هایدگر در واپسین دوره‌ی کار فکری‌اش مدام تکرار می‌کرد که زبان خود اندیشه است (م‌.ه:۱۰۵). از جمله در چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود؟* نوشت که اندیشه فقط با زبان به خود می‌آید: «فقط زمانی که انسان بیان می‌کند می‌اندیشد، و اندیشه به راه‌هایی دیگر که متافیزیک به آن‌ها باور دارد، وجود ندارد» (چ:۱۶). اندیشه، زبان را به عنوان شارح و توضیح‌دهنده‌ی برنمی‌گزیند. زبان تشخیص آن‌چه پیش‌تر اندیشیده‌شده، یا پدیداری پی‌پدیدارانه (Epiphenomenal) نیست. تا آن‌جا که به فلسفه مربوط می‌شود اندیشه که همان اندیشیدن به هستی است، شکل زبانی یعنی یک شکل خاص می‌یابد: «زبان انباشت واژه‌ها نیست که برای مشخص کردن چیزهایی از پیش آشنا به کار روند، بل هم‌نوایی اصیل حقیقت جهان است» (ن-۲:۱۰۵). بیان کردن با هستی سروکار یافتن است، و این امر پرسش‌گری است. این که میرایان توانایی می‌یابند که با آوای خویش حرف بزنند، از پرسش آنان از هستی برمی‌خیزد (ش‌ز:۲۰۸-۲۰۷). زبان ما را به تعلق چیزها به حقیقت، می‌رساند (پ-۱:۲۷۲). فلسفه نیز «از راه زبان» ساخته می‌شود، و به فرهنگ تعلق می‌یابد (م‌م:۲۱۲). تناهی دازاین، و تیمارداشت، راه را برای هستن با دیگری به معنای کوشش مشترک برای دست‌یابی به واقعیت هستی می‌گشاید. آشکارگی هستی برای همه، و به روی همگان، گشوده است، و نه فقط به روی گروهی برگزیده از دل‌آگاهان و سرآمدان. حقیقت همواره در زمینه‌ی جهانی روی می‌نماید، و این زمینه به زبان‌آوری انسان وابسته است. مهم‌ترین نکته در بحث هایدگر از زبان تعلق زبان و ناپوشیدگی جهان به یکدیگر است.[1] زبان و بیان اموری مشترک میان آدمیان هستند: «معنای اصلی هر گفته این است که کلامی

---

1. C. Lafont, *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Cambridge University Press, 2000.

است با دیگران، و خطاب به دیگران» (ت‌ز:۲۶۳). چون ما در زبان با دیگران مشترکیم در حقیقت نیز با آن‌ها مشترکیم.

۲. زبان در آثار پس از دگرگونی

اندیشه‌ی هایدگر به زبان سه مرحله‌ی متفاوت داشت: ۱) مرحله‌ی نخستین آثار، یعنی درس‌های پیش از *هستی و زمان*. ۲) مرحله‌ی *هستی و زمان*. ۳) دوران دگرگونی به بعد.[۱] برداشتی از زبان که هایدگر در مرحله‌های دوم و سوم کامل کرد یکسر مخالف برداشتی است که او در مرحله‌ی نخست پیش کشیده بود. او در برداشت دوم به طور کامل دیدگاه زبان هم‌چون بازتاب واقعیت را رد کرد. فهم منش تعیین‌کننده‌ی زبان هم‌راه است با دگرگونی در مبانی اندیشه‌ی هایدگر به جهان و ناپوشیدگی و برگشودگی جهان. به همین دلیل می‌توان گفت که دو برداشت هایدگر از زبان به دو فهم متفاوت از جهان بازمی‌گردند. در برداشت نخست هایدگر از جهان، او آن را هم‌چون قلمرو دلالت‌ها می‌شناخت. اما در برداشت دوم، جهان برساخته‌ی هستی، و رها از دلالت‌های معمولی است. در جهان به معنای نخست، زبان می‌تواند از درون دلالت‌های خاص پیدا شود، اما در جهان به معنای دوم وضع چنین نیست، زیرا هیچ دلالت پیشازبانی‌ای وجود ندارد. معنای دوم از جهان به ما امکان می‌دهد تا بپرسیم که در اصل چگونه جهان به معنای نخست ساخته شده است. هایدگر می‌گوید فقط با شکل‌گیری واژه‌های بنیادینی چون «هستی»، نگرشی خاص از جهان هم‌چون کلیّتی شکل گرفت. واژه‌ها راه را برای شکلی از زندگی گشودند، و پدیدارها را گردهم آوردند، تا بتوانیم به زبان نیز بیاندیشیم. واژه‌ها شنونده و گوینده را ساخته‌اند: «با پرسش از گوهر زبان پرسش درباره‌ی هستی هم‌چون یک کل نیز پرسیده می‌شود. به راستی زبان مجموعه‌ای از

---

۱. ب. احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، ۱۳۸۱، فصل ۱۳.

واژه‌ها نیست که بر چیزهای فردی و آشنا دلالت کنند. بل به زبان آمدن اصیل حقیقت یک جهان است» (ن-۲:۱۰۴). این‌جا هایدگر به شیوه‌ای همانند روش هلدرلین می‌نویسد: «زمانی که خدایان زمین را بخوانند، و در فراخوان واژه‌ای پژواک یابد، فراخوان هم‌چون دا-زاینِ انسان مطرح می‌شود، و آن‌گاه زبان هم‌چون امری تاریخی، و واژه‌های از نظر تاریخی بنیادین، پدید خواهند آمد» (اس:۳۵۹). از این‌جا به بعد، مفهوم کلیدی در واپسین نوشته‌های هایدگر پدید می‌آید، که نخستین بار در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** آمده بود: «زبان خانه‌ی هستی است» (ر:۲۵۴،۲۷۴).

در واپسین دوره‌ی کار فکری هایدگر این نکته که زبان دارای شیوه‌های هستن دازاین است، کنار گذاشته شد. زبان هم‌چنان همراه انسان دانسته شد، اما هم‌چون عنصری برتر و مقتدرتر از انسان. به طور معمول، زبان را ابزار و وسیله‌ی انسان دانسته‌اند. هایدگر اما، همواره تاکید داشت که «ما باید سرچشمه‌ی زبان را از گستره‌ی هستی بیابیم» (اس:۳۵۴). زبان باید از مکاشفه‌ی اصیل خود هستی دانسته شود. در این صورت، معلوم خواهد شد که ما از آنِ زبان هستیم، و زبان به ما تعلق ندارد (ه‌گ:۳۵).

هایدگر در آثار پس از دگرگونی خود به جای واژه‌ی Rede از واژه‌ی sprache به‌معناهای «گفتن»، «بیان‌کردن» استفاده کرد. با توجه به ریشه‌شناسی واژه‌ها متوجه می‌شویم که Rede زمانی به معنای «جریان حرف زدن» و نیز «توانایی سخن گفتن» بود، و بعد بیشتر به معنای «گفتار» به کار رفت. هایدگر در ***هستی و زمان*** نوشته بود که «با یک دیگر هستن» حرف زدن است، و توضیح داده بود که مقصودش اظهارنظر، قبول، رد، دعوت، هشدار، گفت‌وگو، مشورت، توصیه و غیره است (ه‌ز:۲۰۴). حدود یک دهه‌ی بعد، او در بحث از نیچه و نیهیلیسم از ما می‌خواهد تا به «ادعاهای زبان» گوش فرا دهیم، که از هیچ خبر می‌دهند (ن-۴:۲۰۰)، و در دهه‌ی ۱۹۵۰ در گفت‌وگو با تزوکا در برابر این پرسش که اکنون چگونه هرمنوتیک را معرفی می‌کند، پاسخ می‌دهد که آن را «در زبان» می‌یابد، و به کار می‌برد،

و می‌افزاید که آن‌چه معرفی می‌کند نیز «درباره‌ی زبان» است. چون تزوکا نتیجه می‌گیرد که به این ترتیب همه چیز رابطه‌ای با زبان خواهند داشت، هایدگر تصدیق می‌کند، و می‌افزاید که چنین رابطه‌ای فقط شکل گفت‌وگو به خود می‌گیرد (دز:۵۱ب). جالب این است که تزوکا برای بیان رابطه از واژه‌ی entsprechendes (که زمانی هم به معنای «پاسخ» بود) استفاده کرد، و هایدگر هم برای بیان گفت‌وگو از واژه‌ی Gespräch سود جست.

هایدگر در *تاریخ مفهوم زمان* نوشت: «زبان فقط به این دلیل وجود دارد که بیان [سخن گفتن = حرف زدن] وجود دارد» (تز:۲۶۵). حرف زدن در خود به معنای انتقال معنا، و یا ایجاد رابطه‌ای درست در جهت فهم نیست. پُرگویی یا «اراجیف» (Gerede) نمونه‌ای است از این که گفتن لزوماً درست گفتن نیست. زبان قلمرو هم‌راه شدن با «هرکس» هم هست. مثل این که کسی تابع حکم مشهور «هرکس» بگوید که آینشتاین فیزیک‌دان بزرگی است، بی آن که ذره‌ای با نظریه‌ها و آثار او آشنا باشد. اما حتی پُرگویی هم نمونه‌ای است از این که زبان با شیوه‌های هستن دازاین مرتبط است: «هر زبان شیوه‌ی هستن دازاین را داراست. هر زبان هم‌چون خود دازاین در هستن خویش تاریخی است» (تز:۲۷۰، مآ-۲۱:۱۵۲). اگر بپذیریم که زبان شیوه‌های گوناگون بودن دازاین را نشان می‌دهد، پُرگویی شیوه‌ی متعارف تسلیم به «هرکس» است، و حرف زدن به معنای مورد نظر هایدگر شیوه‌ای اصیل‌تر است. در *هستی و زمان* زبان با حرف زدن نسبت دارد، و نه با پُرگویی. پُرگویی به عنوان مرحله‌ای از سقوط نمایان می‌شود، و «نباید درآمدی به زبان دانسته شود» (هز:۲۱۰ب، تز:۲۷۲ب). هایدگر به شیوه‌ی مشهور شک‌آورانه‌اش می‌پرسد: آیا زبان ابزاری «آماده در دست» درون جهان است؟ یا شیوه‌ی هستن دازاین را داراست؟ یا هیچ کدام نیست؟ کدام شکل هستن زبان مطرح است؟ آیا می‌تواند بمیرد؟ آیا معناها پیش از هرچیز، و مهم‌تر از هر چیز، «جهانی» هستند، و با معنای جهان به پیش می‌روند، و به طور معمول پیشاپیش به

فضایی تعلق می‌گیرند؟ (ه‌ز:۲۰۹، ت‌ز:۲۵۱). زبان از آن همگان است و به هیچ شخص خاصی تعلق ندارد. کسی که واژه‌ای تازه را برای بیان مفهومی علمی یا فلسفی می‌سازد (به اصطلاح جعل می‌کند)، نمی‌تواند امتیازی برای خود قائل باشد. زیرا در بهترین حالت که این اصطلاح رایج شود، کسی به سازنده‌ی آن توجهی نمی‌کند، و واژه را هم‌چون یکی از ده‌ها هزار واژه‌ی رایج در زبان تلقی می‌کند. انگار همیشه در گنجینه‌ی زبان بوده است. زبان در اصل به همگان تعلق دارد. ما مجبور نیستیم که هم‌چون بقیه صحبت کنیم، اما دامنه‌ی تنوع بیان چندان وسیع نیست. شخصی می‌تواند به دلیل تسلط به زبان، آشنایی با متن‌های کهن، آشنایی با زبان رایج و معمولی، آشنایی با زبان مردم عادی، و وسعت واژگان خاص حرفه‌اش، و آشنایی با قلمرو واژگانی موضوع مورد بحث، زبان را به راهی خاص و اصیل به کار ببرد. اما اگر بخواهد گفته‌هایش فهمیده شوند، ناگزیر است که تابع قاعده‌های اصلی رایج در زبان شود.

از آن‌جا که زبان شیوه‌ی هستن دازاین را در اختیار دارد، پس یک زبان خاص می‌تواند رشد کند، گسترش یابد و بمیرد. زبان مرده که دیگر به آن تکلم نمی‌شود رشد نمی‌یابد، قاعده‌هایش عوض نمی‌شوند، و واژه‌هایی به آن افزوده نمی‌شوند. همان طور که دازاین مرده فقط به معنای هستنده‌ای تاریخی در معرض تاویل‌ها قرار می‌گیرد. زبان‌هایی مرده چون سانسکریت و لاتین فقط به معنایی تاریخی در تاویل‌ها زنده می‌مانند. شاید از راه این تاویل‌ها تاثیری هم بر زندگی و اندیشه بگذارند (ت‌ز:۲۷۱). زبان‌هایی چون لاتین، پهلوی و سانسکریت که دیگر ملت‌هایی یا انبوه سخن‌گویانی با آن‌ها گفت‌وگو نمی‌کنند، و فقط برخی از واژه‌های‌شان هم‌چون ریشه‌های واژه‌های رایج در زبان‌های زنده به کار می‌روند، شاید برای پژوهش‌گران، یا جامعه‌های محدود زبانی مطرح باشند، اما دیگر به آن‌ها چیزی اضافه نمی‌شود، و «انعطاف‌پذیر» نخواهند بود. در زبان‌های مرده، برخلاف آن‌چه در زبان‌های زنده روی می‌دهد، واژه‌ها نمی‌توانند

معناهای خود را عوض کنند. لاتین از این‌رو به کار کلیسای کاتولیک می‌آید که جزم‌های عقیدتی آن را دگرگونی‌ناپذیر نشان می‌دهد، زیرا خودش زبانی است که دگرگون نمی‌شود. هایدگر در ***تاریخ مفهوم زمان*** نوشته: «زبان لاتین هم‌چون زبانی مرده دیگر موضوع دگرگونی در معنا نیست... در حالی که در هر زبان زنده زمینه‌ی معنا با دگرگونی در تاویل دازاین تاریخی به طور هم‌زمان تفاوت می‌کند» (ت‌ز:۲۷۱). زبان زنده در معرض تغییر و تبدیل همیشگی است، و با امکان زندگی می‌کند. ممکن است که واژه‌هایی که بسیار هم رایج و مصطلح بوده‌اند، کنار گذاشته شوند، و دیگر به کار نروند، واژه‌هایی تازه ساخته شوند، قاعده‌ها و واژه‌هایی که به کار نمی‌آمدند، دوباره به کار افتند، و حتی برای بیان معناهایی تازه مورد استفاده قرار گیرند. در آلمانی واژه‌ی Erleben به معنای «آزمون» که دیلتای آن را به کار می‌برد، در سده‌ی نوزدهم واژه‌ای بسیار رایج بود، و امروز Erlebnis به این معنای «آزمون» فقط در متن‌های ادبی و فلسفی به کار می‌رود، و معنای رایج آن «حادثه» است. برعکس واژه‌هایی در زبان علمی که هیچ به کار نمی‌رفتند، امروز رایج شده‌اند، و به قول هایدگر «پُرگویی می‌شوند». چه چیز نیروی حفاظت‌کننده از این واژه‌هاست؟ چه چیز نمی‌گذارد که واژه‌ای که از زبان رایج و هرروزه خارج شده بمیرد، آن را حفظ می‌کند، و حتی سبب باز زنده‌شدن آن، یعنی رواج آن در معنای قدیم و یا معناهایی تازه می‌شود؟ هایدگر پاسخ می‌دهد: شعر.

۳. گفتن

اصطلاح دیگری که برای هایدگر، ارزش و اعتباری برابر با Sprache داشت، واژه‌ی sagen به معنای «گفتن» بود. جالب است که بدانیم این واژه، نخست به sehen به معنای «دیدن» نزدیک بود، و معنای آن «امکان دیده شدن» و «نشان دادن» بود. هایدگر یک بار اشاره‌ای داشت به این که sagen با zeigen به معنای «نشان دادن» نزدیک است. او بارها تاکید کرد که

گفتن نشان دادن است. اسمی که sagen از آن مشتق شده یعنی Sage در گذشته نیز معنای «گفته» می‌داد، و در مورد حرف زدن، گزارش دادن و قصه‌گویی به کار می‌رفت. همین واژه در سده‌های هجدهم و نوزدهم معنای «افسانه» داشت، اما هایدگر به طور معمول این واژه را به معنای «گفتن» به کار می‌برد (ش‌ز:۱۹۸). واژه از نظر هایدگر معنایی خاص داشت، و آن‌چه به صورت گزاره (Aussage) گفته می‌شود، بود. یک گزاره امری را بیان می‌کند. اما «گفته» می‌تواند فقط شکل حروف داشته باشد، و بیان‌گر امری نباشد. ما می‌توانیم بگوییم «هستی»، اما نمی‌توانیم گزاره‌ای در توضیح آن ارائه یا بیان کنیم (اس:۳۳۳). هایدگر دو گونه حرف زدن را از هم متمایز کرده است. یکی نزدیک به «اشاره» است، شکل گزاره‌ای ندارد، و اطلاعی درباره‌ی امری نمی‌دهد. دیگری گزاره‌ای است که اطلاعاتی را بیان می‌کند. کسی که خاموش می‌ماند، شاید با همین سکوت خود چیزهای زیادی را «بگوید». برای هایدگر این ناگفته‌ها که گفته می‌شوند، بی‌نهایت اهمیت داشتند. بزرگ‌ترین ستایش او از کانت این بود که می‌گفت او توانایی این را داشت که چیزهای فراوانی را از برابر چشمان ما بگذراند، بدون این که از آن‌چه این چیزها می‌گویند حرفی بزند. این‌جا ناگفته یعنی ungesagt آن چیزی است که به صورت روشن، و گزاره‌ای به بیان درنمی‌آید، اما احساس می‌شود، و به چشم می‌آید. گفتن گونه‌ای نشان دادن پیش از حرف زدن است: «هستی بنیادینِ زبان، گفتن است هم‌چون نشان دادن (die zeige)» (دز:۱۲۳). آن نشان دادن که هم به از آن خود کردن (das Eignen)، و هم به رویدادِ از آنِ خود کننده مرتبط است، شاعری است. این گونه‌ای گفتن است که امکان می‌دهد تا هر کس جهانی را آشکار بیابد. این گفتنی است طرح‌اندازی‌شده. این است که Sage در همان معنای کهن خود یعنی افسانه نیز چندان دور از نظر هایدگر نیست. جایی هایدگر از قول هلدرلین به «آوای مردم» اشاره کرده که همان افسانه است و راهنمای نسل‌های متفاوت (ه:۲۵۳).

در بند هفتم ***هستی و زمان*** در بحث از پس‌وند «شناسی» در پدیدارشناسی، هایدگر، هم‌چون ارسطو، logos را سخن به معنای بیان کردن موضوعی که مورد بحث باشد، مطرح کرد (هز:۵۵). پس از آن، او برداشت کامل‌تری از logos ارائه کرد. واژه‌ی logos با «زبان» به معنایی که ما امروز در زبان‌شناسی و دیگر شاخه‌های علوم انسانی به کار می‌بریم چندان شبیه نیست. یونانیان از logos به هیچ‌رو معنای بیان‌گری را که ما امروز به زبان نسبت می‌دهیم، منظور نداشتند. از نظر آن‌ها زبان و خرد در یک جا گرد می‌آمدند و به همین دلیل هم به یاری یک واژه خوانده می‌شدند. هراکلیتوس آن را هم‌چون «گردهم آوردن» معرفی می‌کرد. نخستین فیلسوفان یونانی در زبان اقامت داشتند. از راه واژه‌های خود به طور فوری و بی‌میانجی نزدیک به چیزها بودند. آنان در قلمرو نشانه‌های ابداعی گرفتار نشده بودند، خود را صاحبان زبانی برتر نمی‌دانستند، اما رابطه‌ای برتر و درست‌تر با زبان داشتند. رابطه‌ی هستن با زبان را مطرح می‌کردند، و نه فقط استفاده‌ی ابزاری از زبان را. اگر توانستند «فلسفه را ابداع کنند» به این دلیل بود. برای آنان اقامت داشتن در زبان به معنای آشنایی با و تسلط بر زبان خودشان نبود، بل گشوده‌شدن به بیگانگی آن بود (م‌آ-۱۷:۵۴). هایدگر در خطابه‌ی «در راه زبان» گفت که برای یونانیان نشانه به معنای «نشان دادن» بود (دز:۱۱۵)، مفهومی که اهمیت فعل را در برابر اسم نشان می‌دهد. به گمان هایدگر، نشانه به معنای فعلیِ «نشان دادن» برای رواقیان مطرح نبود. آنان دلالت را به معنای متافیزیکی مطرح کردند: هستنده‌ای به دلیل رابطه‌ای استوار بر شباهت یا رابطه‌ای علّی به هستنده‌ای دیگر اشاره دارد. در حالی که نشان دادن برای اندیشه‌ی اصیل یونانی در اصل به ناپوشیدگی یعنی alêthéïa بازمی‌گشت.[1] فقط در شعر

---

1. J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Le chemin de Heidegger*, Paris, 1985, p.84.

است که چیزی از این معنای نشانه باقی مانده است. واژه‌ی logos از واژه‌ی légeïn به معنای «گفتن» آمد که تبار آن به معناهای «گرد هم آوردن» و نیز «گزینش» می‌رسید. هایدگر با این تاویل که مفهوم یونانی logos همان «کلمه»ای باشد که در آغاز *انجیل یوحنا* آمده، سخت مخالف بود. به گمان او عبارت انجیل فاقد ارتباط میان خرد و زبان از یک‌سو، و هستی از سوی دیگر بود. این ارتباط با آغاز تاریخ متافیزیک، یعنی با ایده‌ی افلاطونی، از دست رفته بود، و گفتن به معنای نشان داده شدن خودِ معنای هستی (ادراک یونانی و آن‌چه در نوشته‌های نخستین اندیش مندان یونانی آمده بود) تبدیل شد به گفتن از چیزی یا درباره‌ی چیزی (ادراک متافیزیکی که پس از افلاطون شکل گرفت). ارسطو که می‌گفت انسان حیوانی است دارای logos یا بهره‌مند از آن، با همین معنای متافیزیکی سروکار داشت، معنایی که به سرعت به ratio لاتینی تبدیل شد. ارسطو وقتی خواست به گوهر زبان بیاندیشد آن را هم‌چون ساختاری استوار به منش هجایی می‌دانست. درنتیجه، زبان را «اصواتی که دلالت بر چیزهایی دارند» معرفی کرد.[1] دیگر هیچ بحثی از پیوند میان هستی و زبان در میان نبود زیرا رابطه‌ی میان آن‌ها انکار شده بود. هم‌چنین از logos در تاویل‌های متافیزیکی، واژه‌ی لاتین locutio به معنای «حرف زدن»، و بعدها logica به معنای منطق (همان Logike آلمانی) ساخته شد. هایدگر که در جوانی پژوهش‌های منطقی وسیعی داشت، و در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ بی‌اعتمادی خود را نسبت به آن نشان داده بود، منطق را استوار بر متافیزیک می‌دانست، و گفته‌ی برخی از منطق‌دانان را رد می‌کرد که مدعی بودند متافیزیک استوار به منطق است (ر:۱۰۱، مم:۲۹،۹۶). منطق هم‌چون

---

۱. کتاب زیر که از دیدگاهی «غیر هایدگری» نوشته شده اطلاعات دقیقی درباره‌ی اهمیت زبان در اندیشه‌ی ارسطو به دست می‌دهد:

A. Cauquelin, *Aristote, le Langage*, Paris, 1990.

فیزیک و اخلاق بنیاد خود را در هستی‌شناسی‌ای که همه چیز را هم‌چون امور «حاضر در دست» می‌نمایاند، به دست می‌آورد. رویکرد منطقی به زبان (برای نمونه در آثار پوزیتیویست‌های منطقی) ریشه در همین برداشت متافیزیکی از زبان دارد، و به همین دلیل آسان پذیرفته می‌شود. هایدگر آن را برداشتی «تکنیکی-علمی» خوانده که در برابر تجربه‌ی هرمنوتیکی از زبان قرار می‌گیرد.

۴. واژه‌ها

هایدگر در ***هستی و زمان*** به صراحت نوشته بود که وظیفه‌ی نهایی فلسفه حفظِ نیروی بنیادی‌ترین‌ترین (Grundworten) واژه‌هایی است که در آن‌ها دازاین خود را بیان می‌کند (ه‌ز:۲۶۲). دشوار بتوان پذیرفت که نویسنده‌ی چنین عبارتی به نقش بنیادین زبان در هستنِ دازاین، و زندگی او بی‌اعتنا بود. با عبارت بالا نکته‌ی مهمی مطرح می‌شود. مقصود هایدگر از «واژه‌های بنیادین» چه بود؟ نخست به «واژه» بپردازیم. این لفظ را به آلمانی Wort می‌گویند، و هم‌چنین معنای «گفته» هم می‌دهد. هایدگر در سه مرحله‌ی متفاوت به Wort توجه کرد: ۱) در نخستین درس‌ها او اعلام کرد که واژه‌ها در خود بی‌معنایند، یعنی در اصل خود نیز هیچ معنای مستقلی ندارند. در واژه، چنان که در خود مطرح است، هیچ دلالتی نمی‌توان یافت. هم‌چنین هیچ نظمی هم در میان واژه‌ها حاکم نیست. معنای واژه‌ها به کاربرد آن‌ها در عبارت‌ها و جمله‌ها مربوط می‌شود. ۲) در ***هستی و زمان*** واژه‌ها دلالتی پیشا زبان‌شناسانه دارند: «تمامیّت معنایی فکری وارد واژه‌ها می‌شود. واژه‌ها باردار معناهایند» (ه‌ز:۲۰۴). این‌جا نکته‌ی مهم ارتباط واژه‌ها با برداشت از هستی است. واژه‌های یونانی در برداشتی غیر یونانی از هستی و حقیقت، معناهایی غیر از معناهای اصلی خود یافتند، و به قول هایدگر بد فهمیده شدند (ه‌ز:۲۰۸). از سوی دیگر، در این فهم رابطه‌ی واژه با هستی، یک مساله‌ی مهم تبار و خانواده‌ی واژه است.

واژه‌ی anfragen یعنی «پژوهش» چون به fragen یعنی «پرسیدن» بازگردد، معنای درست خودش را خواهد یافت. برخی از واژه‌ها «واژه‌های اصلی» (Urtwort) هستند. واژه‌ی یونانی حقیقت یعنی alêthéïa چنین است. باید ریشه و اصل این واژه‌ها دانسته شود تا معنای‌شان مطرح شود. از سوی دیگر هایدگر میان واژه‌ها تفاوت قائل شد و همواره ایراد گرفت که در سنت متافیزیکی و هستی‌شناسی سنتی چنین تفاوت‌گذاری‌ای را بی‌اهمیت دانسته‌اند. به گمان او فقط در شعر هنوز دقت لازم برای فهم تفاوت‌ها مطرح است. ۳) توجه هایدگر به تاریخ هستی به او نشان داد که برخی از واژه‌های بنیادین (آزادی، حقیقت، هستی، زیبایی، نیکی، اراده و...) مبهم شده‌اند، و معناهایی را پنهان می‌کنند. معنای واژه‌ی Bildung چنان که در نوشته‌های هگل و گوته آمده، با معنای آن در دهه‌ی ۱۸۹۰ تفاوت داشت، زیرا «جهانی که در بیان این کلام مشخص می‌شد» متفاوت بود (ن-۱:۱۴۴).

هایدگر ریشه‌شناسی واژه‌ها را برگزید تا شاید از این راه به سرآغاز راه یابد. او یونانی، سانسکریت، و آلمانی را ترجیح داد، زیرا این‌ها را زبان‌های فلسفی می‌دانست. نه فلسفه‌ای که اصطلاح‌ها را می‌سازد، بل فلسفه‌ای که «زبان‌ساز» اسست (آ:۵۷). هایدگر زبان را زاده‌ی فکر و فلسفه ندانست، بل به این دلیل که توانایی ترکیب‌سازی راهی را می‌گشاید تا آن‌چه زبان پنهان می‌کند، اما باید بیان کند، بهتر گفته و شنیده شود، به زبان در نگرشی تازه و «غیر پی پدیدارشناسانه» توجه کرد. هایدگر واپسین مصراع شعر «کلام» سروده‌ی اشتیفن گئورگه را نقل کرد: «پس با اندوه می‌بینم /آن‌جا که واژه‌ها نباشند هیچ نیست» (در:۱۶۳). واژه می‌تواند باشد، اما در دسترس ما نباشد. ما چیزی می‌گوییم که دیگری آن را خواهد فهمید. واژه‌ها از گزاره‌ها و عبارت‌ها مهم‌ترند. آنان حتی از قید و بند دستور زبان رهایند، وگرنه شعری سروده نمی‌شد. خلاصی واژه‌ها از دستور زبان به ساختار گوهری اصیل‌تر راه می‌یابد و در اندیشه و شعر کار

می‌کند. به همین دلیل Sagen یا گفته مهم‌تر است از Aussagen یا گزاره، و باز به این دلیل است که نام نهادن مهم است. هایدگر واژه‌ی یونانی onoma به معنای «اسم» را با gnosïs یا دانایی یکی دانست: «نام امکان می‌دهد تا دانسته شود. نامیدن گفتن است، یعنی نمایان کردن و برگشودن است» (ه:۲۴۹).

در *اصل خرد* هایدگر نوشت: «چندگانگی معناهای یک اصطلاح ریشه در این واقعیت ندارد که انسان‌ها در نوشتن و گفتن در موقعیت‌های متفاوت چیزهای مختلفی را با یک واژه در نظر دارند. چندگانگی معناها که در هر مورد یک چندگانگی تاریخی است، از این واقعیت برمی‌خیزد که ما در زبان صحبت می‌کنیم و هستیِ هستندگان را به راه‌های مختلف مخاطب می‌دانیم، و این وابسته است به ریشه‌ی پنهان هستی» (اخ:۱۱۸). از این‌رو سه واژه‌ی azïoma در یونانی، و principum در لاتین، و Grundsatz در آلمانی، چون به موقعیت تاریخی متفاوت در تاریخ هستی متعلق‌اند، و در سه قلمرو وجودی مختلف پرورده شده‌اند، نمایان‌گر سه ادراک متفاوت هستند که یک معنای واحد از «بنیاد» را پیش نمی‌کشند. آن‌چه به گذشته مربوط می‌شود می‌تواند به گذشته‌ای تمام‌شده یا به آن‌چه دیگر تاثیری بر زمان ما ندارد، بازگردد، اما می‌تواند به گذشته‌ی گشوده، و هنوز فعال که بر ما تاثیر می‌گذارد، نیز مرتبط شود. باید میان سنتی پایان‌یافته با سنتی که هنوز می‌تواند بر اکنونِ ما تاثیر داشته باشد، تفاوت قائل شد.

هایدگر در بحث از نسبتِ زبان و هستی موقعیت‌هایی خاص را مطرح می‌کند. واژه‌های بنیادین به طور مصنوعی نشانه‌هایی دلخواه و ابداعی نیستند، که بر چیزها فقط به خاطر روشن کردن هویت آن‌ها چسبانده شوند، واژه‌های بنیادین کنش‌هایی هستند که زمانی روی می‌دهند که برق درخشنده‌ای از روشن‌گری‌ای عظیم از جهان گذشته باشد. این واژه‌های بنیادین هم‌راه‌اند با واژه‌ها و قاعده‌های معمولی زبان، و همان‌طور که سرچشمه‌ی دقیق ابزاری دیدن زبان در کل چندان روشن نیست، هم‌راهی

واژه‌های بنیادین با واژه‌های معمولی هم رازی ناگشوده است. کوشش هایدگر برای ارائه‌ی توضیح هستی‌شناسانه‌ی شعرها کوششی است برای شناسایی آن هم‌راهی. زبان سامان‌دهی واژه‌ها به عنوان بازتاب‌های اموری عینی در ذهن نیست، و نمی‌توان آن را به نظامی بازنمودی، که از ایده‌ها و مفهوم‌های مشخص به بیانی تجریدی نیز راه می‌یابد، همانند دانست. زبان با ژرفای هستی پیوند دارد، و این نکته را نباید از یاد برد. درنتیجه، در برداشت نیچه‌ای از زبان که ما را سازنده‌ی معناها، و حقیقت‌ها، می‌داند، این خطر نهفته است که توانایی ما را به عنوان سوژه‌ی دانا، آن هم به‌گونه‌ای اغراق‌شده، مطرح کند. نیچه هوشمندتر از آن بود که به این دام بیفتد، و با طرح منش استعاری زبان نشان داد که زبان را هم‌چون نیرویی تعیین‌کننده می‌بیند. اما متافیزیکِ خواست که به هرحال نیچه با آن بار آمده بود امکان نمی‌داد که به جهان از راهی تازه‌تر بنگرد. هایدگر هر کوشش انسان برای تسلط بر زبان را با نگاهِ تردید می‌نگریست، خواه تلاش برای سالاری، بنا به متافیزیک، از راه ابزارسازی عملی بود، خواه تلاشی زیبایی‌شناسانه و بازی‌گوشانه بود. انسان چنان رفتار می‌کند که گویی بر زبان مسلط است، اما این زبان است که بر انسان سلطه یافته است (ش‌ر‌ز:۱۴۶). سلطه‌ی زبان معنای رایج سلطه در سخن سیاسی را ندارد. زبان ما را نه فقط رها می‌کند تا کار خودمان را بکنیم، بل حتی امکان می‌دهد تا حدود و گستره‌ی آزادی خودمان را در آن بیازماییم. فقط باید همواره به یاد داشته باشیم که آن‌چه می‌نویسیم و یا بر زبان می‌آوریم همان نیست که به راستی هست، یا خواسته‌ایم. واژه‌ی «هستی» به هیچ‌وجه هستی نیست. همان طور که واژه‌ی «درخت» خود درخت نیست. باید یک بار و برای همیشه، فرض باطل راه‌یابی به هستی از طریق زبان را کنار بگذاریم.[1] هایدگر در برخی از متن‌های دوره‌ی نهایی

---

۱. در این نکته، سرچشمه‌ی تاویل‌های پسامدرن از اندیشه‌های هایدگر، و مبنای اصلی

کارش کوشش کرد تا نکته را با ترسیم یک «ضرب‌در» روی واژه‌ی هستی روشن کند (م‌ه:۸۱). می‌خواست هشدار دهد که ما نباید گمان ببریم که واژه‌ی «هستی» چون نوشته می‌شود، یا به زبان می‌آید، می‌تواند بیان‌گر، بازنما، و خبرآورنده از هستی باشد. در گفتن کار ما دشوار است، اما در نوشتن کشیدن «ضرب‌در» ما را باخبر از واقعیت نامکشوف‌بودن هستی می‌کند. دشواری این روش از همان آغاز خود را نشان می‌دهد. چرا فقط روی واژه‌ی «هستی» ضرب‌در بکشیم؟ مگر این یگانه واژه‌ای است که ما به خطا، می‌پنداریم که معنایش را فهمیده‌ایم؟ اگر درست بحث را پیش ببریم، باید روی تمامی واژه‌ها چون نوشته می‌شوند علامت «ضرب‌در» بکشیم.

۵. زبان و هستی

برای هایدگر مساله‌ی حساس این بود که گوهر زبان چیست. در ***مفاهیم بنیادین*** در ۱۹۴۱ نوشت که زبان رابطه‌ای بنیادین با یکتایی هستی دارد (م‌ن:۸۸). از نظر او، مفهوم یکتایی هستی در سال‌های بعد تغییر کرد. اما رابطه‌ی بنیادین زبان با هستی هم‌چنان مقتدر هم‌چون طرح گوهر زبان باقی ماند. او بارها گوهر زبان و اندیشه را یکی دانست، و آن را در وارستگی و آزادی جست. اما احساس می‌کرد که این نتیجه‌ی قانع‌کننده‌ای نیست. چون به زبان دقت می‌کرد می‌دید که هم‌چون اندیشه اساس خود را در شعر می‌یابد، پس آشکارگی حقیقت در بیان شاعرانه را پیش می‌کشید. زبان برای حقیقت هستندگان «آن‌جا» است هم‌چون گوهر

← «متافیزیک حضور» چنان که دریدا پیش می‌کشد، نهفته است. هم‌چنین، می‌توان ریشه‌ی انتقادهای پسامدرن به «منطقِ مکالمه» را نیز در همین نکته یافت. پندار انتقال معنا، ساختن معناهای مشترک، و رسیدن به تفاهم و هم‌دلی از راه زبان، به دلیل همین نگرش بنیادگرایانه به زبان شکل گرفته است، نگرشی که اعلام می‌کند که در زبان معناها حاضر می‌شوند.

برای دازاین. انسان همواره در زبان هستی را می‌جوید، و زبان در حکم همان کوشش او در رسیدن به خویشتن است. کوششی که چون انسان همواره در راه است به پایان نمی‌رسد. زبان جای‌گاهی است که هستندگان در آن نخست بر انسان آشکار می‌شوند. زبان شرط وجودِ انسان است. دانایی بدون پیش‌فرض حضور اصیل زبان ممکن نیست. فقط آن‌جا که زبان هست، جهان جهان‌بودگی دارد. انسان هستندگان را می‌فهمد چون در زبان اقامت دارد. آفرینندگی انسان زبانی است. کنش ناب و رها از زبان ناممکن و بی‌معناست. اندیشه زبانی است. زبان است که منش ابداعی دارد. زبان سخن اصیل و آغازین (Ursprache) است. زبان رویدادِ از آنِ خودکننده است. با هم بودن بنیادین ما و در جهان بودن ما زبانی است.

گوهر زبان چیست؟ هایدگر گوهر زبان را یک اسم یعنی Wesen نمی‌داند، بل تاکید دارد که این گوهر یک فعل است. او واژه‌ی «گوهر» را بنا به برداشت کهن از واژه‌ی آلمانی wesan هم‌چون آشکارگی هستی (یا بهتر بگوییم آشکار شدنِ هستی) می‌داند. گوهر به جاودانگی و دگرگونی‌ناپذیری چیزی بازنمی‌گردد، و به «ایده» هم نمی‌رسد. گوهر تداوم هستی چیزی است. آن چه هایدگر das Wesen der Sprache می‌نامد، گوهر زبان به معنای آشنای این واژه نیست. امری غیر تاریخی را نشان نمی‌دهد که انسان از آن جدا شده باشد، بل رخداد زبان است. آشکارگی هستی است که انسان را زبان‌آور و بیان‌گر می‌کند. این نکته ما را به «رویدادِ از آنِ خودکننده» می‌رساند. با انتشار ***ادای سهمی به فلسفه*** به خوبی روشن شده که هایدگر با عنوان Ereignis یعنی رویدادِ از آنِ خود کننده مفهومی یکسر تازه از هستی را پیش کشیده است. هستی دیگر بنیاد هستندگان تلقی نمی‌شود، بل رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی روشنی است. انسان دیگر مساله‌ی اصلی تحلیل هستی‌شناسانه نیست، و هستی با هستی انسان یکی انگاشته نمی‌شود. آن‌جا بودن هستی قابل قیاس با آن‌جا بودن انسان نیست. بحث از راهی است که هستی در آن امکان

می‌دهد تا هستنده‌ای باشد. رویدادِ از آنِ خود کننده رسیدن هستندگان به خود آنان (eigen) است. در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر زبان را هم‌چون مکان یا فضای وجود زمان‌مند و تاریخ‌بودگی دازاین پیش کشید. در زبان است که تاریخ روی می‌دهد. زبان هم‌چون رویدادِ از آنِ خود کننده، خاطره‌ی تاریخی را می‌سازد. از راه زبان، گذشته و جهان برای ما مطرح می‌شوند. در نخستین برداشت هایدگر انسان در این رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی زبانی یک موجود جمعی، یک ملت است. انسان با زبان موقعیت تاریخی و فرهنگی، و امر ملی خود را می‌شناسد. به همین دلیل، هایدگر در درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴، اعلام کرد: «شعر زبان اصیل یک ملت است» (ه‌گ:۷۲). آن‌جا چنین گفت که «شاعری گردهم‌آیی اصیل دازاین تاریخی است و زبان گوهر اصیل هستی تاریخی انسان را می‌سازد. گوهر هستی انسان در آغاز نمی‌تواند تعریف شود، و بعد به عنوان نتیجه و افزونه‌ی این تعریف زبانی شود. برخلاف، گوهر اصیل هستی انسان خود زبان است» (ه‌گ:۷۲). شعر گونه‌ای بیان ادبی نیست. شعر وجه زبان است در گوهر آفریننده‌ی آن. راهی است تا زبان به عنوان گوهر اصیل هستی انسانی آشکار شود. شکل‌های دیگر زبان برای مثال کلام هرروزه، و زبان متعارف ما، به قول هایدگر به کار اطلاع‌رسانی و ارتباط می‌آیند، احساس‌ها، عاطفه‌ها و اشتیاق‌ها را بیان می‌کنند، اما راهی برای فهم گوهر زبان نیستند. زبان اصیل و شاعرانه از زبان هرروزه جداست. زبان که راه اصالت ماست، ما را به کوره‌راه‌های تاریک و ناشناخته می‌کشاند. خود را ابزار و رام و خدمت‌گزار می‌نمایاند. اما این علیه گوهر زبان است. زبان از شعر دور می‌شود و به زبان هرروزه و پُرگویی تبدیل می‌شود (ه‌گ:۶۹). بیشتر نویسندگان و مردمان عادی زبان را ابزار بیان اندیشه‌ها محسوب می‌کنند. وقتی می‌گویند: «فکری به سرم زده که حالا آن را برایت بیان می‌کنم»، زبان را ابزار بیان و واقعیت دست دوم می‌شناسانند. در بهترین حالت زبان را بهترین ابزار معرفی می‌کنند. انسان را «حیوان ناطق» (zoon

logon échôn) می‌خوانند و فرض می‌کنند او که به یاری ابزار زبان این همه دستاوردهای علمی و فنی داشته است. در زبان متعارف، هرروزه، و علمی، خود زبان ابزار بیان است، بسیاری از جنبه‌های زندگی درونی انسان را هم بیان می‌کند، و از جمله ادراک حسی ما از ابژه‌های خارجی را نشان می‌کند، اما در این حالت نیز فقط بیان‌گر است. این زبانی است که ما به طور معمول به کار می‌بریم، یعنی ابزاری است که بنا به نیازهای‌مان از آن سود می‌بریم.

هایدگر با این فهم همگان مخالف بود، و می نوشت که «زبان ابزاری در اختیار ما نیست. رویدادِ از آنِ خود کننده‌ای است که امکان‌های عالی وجود انسانی را پیش می‌کشد» (ه:۴۷). زبان نه ابداع ما، بل رویدادِ از آنِ خود کننده‌ای است. انسان از راه زبان آزادی‌ای را تجربه می‌کند که بر حیوانات ناشناخته است. اما این به معنای توجیه تعریف انسان هم‌چون حیوان ناطق نیست، چون چنین تعریفی رابطه‌ی انسان با هستی را نادیده گرفته است. هایدگر کارکردهای متنوع زبان را از نظر دور نکرده، اما معتقد است که مهم‌ترین کارکرد آن رابطه‌اش با هستی است. این که زبان هم‌چون ابزار، کارهایی می‌کند واقعیت دارد، اما این نقش اصلی زبان نیست. ما با زبان زندگی می‌کنیم و با آن به گونه‌ای غیر تعمدی و بدون نیّت و مقصود هستن خودمان در جهان را شکل می‌دهیم. این شکل‌دهی را هایدگر شاعرانه نامیده است. مساله این نیست که ما به گونه‌ای زبان‌آورانه جهانی را آشکار می‌کنیم که انگار پیش‌تر پنهان و خاموش بوده است. چنین هم نیست که ما هستندگانی جهانی هستیم که بنا به تصادفی زیست‌شناسانه توانایی حرف زدن و زبان‌آوری را یافته‌ایم. مساله‌ی مهم این است که ما به عنوان هستندگان زمینی و جهانی ، در زبان اقامت داریم و هستیم. ما از راه زبان ساخته می‌شویم: «این ما نیستیم که با واژه‌ها بازی می‌کنیم، بل گوهر زبان است که با ما بازی می‌کند. انسان باید بکوشد تا به طور واقعی در زبان زندگی کند» (چ:۱۱۹-۱۱۸). زبان است که حرف می‌زند و به بیان

درمی‌آید. ما باید به آن‌چه زبان می‌گوید گوش بسپاریم. ما باید به جای این که فکر کنیم که «واژه‌ها را به کار می‌بریم» بیاموزیم، که آن‌ها به ما چه می‌گویند (چ:۱۳۶). انسان حتی اگر تنها باشد، یا خاموش بماند باز مقیم در زبان است. ما حتی اگر واژه‌ای بر زبان نیاوریم، باز بیان‌گر هستیم (ش‌ز:۱۸۹). اندیشه‌های بیان‌ناشده‌ی ما زبانی هستند. وقتی کتاب می‌خوانیم با واژه‌ی «کتاب» سروکار داریم و وقتی به جنگل می‌رویم به درون واژه‌ی «جنگل» می‌رویم (ش‌ز:۱۳۲). زبان جهان را به هستی می‌کشاند، و ما را به هستی جهان می‌برد. زبان است که ما را می‌سازد. آن‌چه می‌اندیشیم، می‌فهمیم، و عمل می‌کنیم در پیکر قاعده‌های زبان شکل می‌گیرند: «زبان در لحظه‌ای بزرگ نکته‌ای یکه را می‌گوید و فقط یک بار که نوبتی تمام‌نشدنی می‌نماید چنین می‌کند. زیرا زبان همواره اصیل است، و از این‌رو فراسوی هر گونه درجه‌بندی می‌رود» (چ:۱۹۲-۱۹۱).

در جهانی شکل‌گرفته بر مبنای گشتل تکنولوژی، منش ابزاری زبان هر دم قدرت‌مندتر می‌شود. در این جهان، زبان به ابزار بیان روزنامه‌ای، یا انتقال اطلاعات، یا کنش محاسبه‌گرانه تبدیل شده است. عینی‌شدن تکنیکی، واژه‌ها را به اصطلاح‌ها تبدیل می‌کند، یعنی به لغت‌هایی که گرایش به سوی تک‌معنایی شدن دارند. واژه‌ها علامت‌هایی می‌شوند که دیگر جز رساننده‌ی یک پیام، یک واحد اطلاعی نخواهند بود. واژه‌ها چون به ابزار تبدیل شوند دیگر سازندگان اندیشه نخواهند بود. این‌جا حتی اطلاعات هم از شکل می‌افتند، و واقعیت‌ها به عناوین اختصاری تبدیل می‌شوند. این گونه زبان، در زبانِ کارکردی خلاصه، و مدام یکسان می‌شود، و از دامنه‌ی تنوع معنایی آن کاسته می‌شود. در روزگار تکنولوژی، «نحو، دستور زبان، دستگاه واژگان» تبدیل به کنش‌های سیاسی و اخلاقی می‌شوند. هایدگر از این نیز پیش‌تر رفت و نوشت: «زندگی هر زبان واقعی و موجود در چندگانگی معناهاست. کاهش واژه‌های متحرک، چندگانه، اما دقیق به بی‌حرکتی یک پی‌رفت یکسان،

مکانیکی، و برنامه‌ریزی‌شده از نشانه‌ها به معنای مرگ زبان و انحلال دازاین است» (ن-۱:۱۴۴). اندیشه و زبان هم‌چون زندگی هرروزه، گرایش دارند به این که به خطر همگانی‌شدن درافتند. هایدگر در **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود؟*** نشان داد که هم اندیشه و هم زبان از آشکارگی هستی دور می‌شوند، و به سوی اندیشه‌های همگانی، عادی، نازل و معناهای مشترک و کاهش‌یافته پیش می‌روند. شرکت در همگانیّت تصادفی نیست. ما نمی‌توانیم به اراده‌ی خود از آن خارج شویم. فهم این که همگانیّت در تقابل با آزادی ماست، فهمی اصیل است. برای این کار ما باید با دقت بیشتری به تعیّن بیاندیشیم. تعیین چیزی بنا به آشکارگی‌اش یک امر است، و تعیین چیزی با چیز دیگر امری دیگر. کوشش هایدگر این است که نشان بدهد بازگشت به تعیین حدود با آشکارگی امری ضروری است. در ***هستی و زمان*** در بحث از دانستن، هایدگر دانایی را راهی در تعیین ماهیت امری موجود از طریق مشاهده‌ی آن نامید. او روشن کرد که این‌جا تعیین کردن ادراکی تاویلی است. تعیین کردن وقتی ممکن می‌شود که ما پیش‌تر جهان را تعریف کرده، و به هستندگان اندیشیده باشیم (ه‌ز:۸۸). نکته به طور دقیق‌تری در درس‌های منطق در زمستان ۲۶-۱۹۲۵ ماربورگ توضیح داده شد. بازگشت از امور «آماده در دست» به امور «حاضر در دست» یعنی قبول آن‌ها هم‌چون اموری که باید موضوع شناسایی علمی و تدقیق منطقی باشند، یکی از شکل‌های رایج تعیین کردن است. به این معنا تعیین کردن به آشکارگی چیزها ارتباطی ندارد (م‌آ-۲۱:۱۶۰-۱۵۹). وقتی می‌گویم که «این گچ آبکی است»، کارم فقط تعریف و تعیین حدود هستنِ گچ نیست. من تاویلی از کار خودم و کارآیی گچ ارائه می‌کنم. نشان می‌دهم که ناتوانم از نوشتن با این گچ. من سودای بیانی علمی درمورد خواص گچ را ندارم. فقط می‌خواهم خوش دست نبودن آن را نشان بدهم، و تاویلی از کارم و ابزار کارم ارائه کنم (م‌آ-۲۱:۱۵۷).

۶. سکوت

نمی‌توان از زبان در اندیشه‌ی هایدگر بحث کرد و مفهومی مهم را نادیده گرفت. این مفهوم Schweigen یعنی سکوت است، که در فصل ۱۳ نیز به مناسبت سکوت هایدگر در برابر جنایت‌های نازی‌ها از آن بحث کرده‌ام، و این‌جا بیشتر به جنبه‌های زبانی آن می‌پردازم. سکوت در نخستین درس‌های هایدگر «راهی برای بیان و نمایان کردن» دانسته شد (م‌آ-۶۱:۷۱). سکوت هم‌راه است با حرف زدن و بیان کردن. فقط کسی که می‌تواند حرف بزند، می‌تواند سکوت اختیار کند. حرف نزدن کسی که در اصل توانایی گفتن ندارد، سکوت نیست. کسی که حرفی برای گفتن دارد می‌تواند سکوت را (هم‌چون یکی از راه‌های بیان آن حرف) برگزیند. اصطلاحی که از واژه‌ی Schweigen ساخته شده یعنی verschweigen معنای «مرموز بودن» و «رازی را در دل داشتن» می‌دهد. اما سکوت همواره پوشیدگی و پنهان‌گری نیست: «سکوت یکی از راه‌های هستی برای حرف زدن است. این راه قطعی ما در بیان هم هست» (ت‌ز:۲۶۷-۲۶۶). هایدگر از «بیان‌گری با سکوت» یاد می‌کرد. سکوت نقش مهمی در گفت‌وگو دارد. توانایی اصیلِ شنیدن با خاموشی شکل می‌گیرد. سکوت می‌تواند دازاین را به هستی‌اش بازگرداند. سکوت در فراخوان خاموش ندای وجدان، و در مصمم‌بودگی ناشی از نگرانی نقش اصلی دارد (ه‌ز:۲۰۴،۲۰۷ب، ۳۱۷،۳۴۲ب،۳۷۰). به گمان هایدگر «زبان ریشه در سکوت دارد» (ن-۲:۲۰۸، اس:۲۸۷،۳۰۹، دز:۱۲۲). سکوت مهم‌تر است از آوای زبان. زبان ارتباط دارد با فراخوان خاموش رویدادِ از آنِ خود کننده. هر گفتن از نمایان شدن رویدادِ از آنِ خود کننده جای‌گاه سکوت است (دز:۱۳۱). سکوت راه درست اندیشیدن به هستی است. بنیاد حقیقت هستی با سکوت حس می‌شود، و نه با کلام (اس:۲۶). هایدگر رهاکردن هستی و رها کردن هستندگان را به این که باشند، در سکوت ممکن می‌دانست. باور او

که اندیش‌مند همه چیز را بیان نمی‌کند، ناشی از تلقی او از جای‌گاه سکوت بود.

سکوت در برابر شنیدن قرار نمی‌گیرد. ما در سکوت هم می‌شنویم. Hören واژه‌ی قدیمی آلمانی است به معنای «دقت کردن»، «دیدن» و «شنیدن». امروز فقط معنای سوم خود را حفظ کرده، و گوش سپردن به آوایی است. واژه‌ی horchen به معنای «شنیدن» رایج است. هایدگر درست شنیدن را توجه به آوای ناب نمی‌دانست. ما همواره صداهای چیزها را می‌شنویم، و توجه‌مان همواره به سرچشمه‌ی صدا جلب می‌شود. صداها به ندرت، به عنوان آواهای ناب، چنان که در فیزیک مطرح می‌شوند به گوش ما می‌رسند. در زبان و حرف زدن، شنیدن امری است اساسی: «شنیدن چنان به گفتن تعلق دارد که «با هستن» تعلق دارد به «در جهان هستن»». اما با همه‌ی اهمیت شنیدن، ما متوجه کنش شنیدن نیستیم. در این عمل ما متوجه موضوع‌هایی هستیم که پیش می‌آیند. آوای ویولونسل را می‌شنویم و به سوییت باخ فکر می‌کنیم، و لذت می‌بریم، اما به شنیدن فکر نمی‌کنیم. در زندگی هرروزه، به رغم اهمیت هستی‌شناسانه‌ی شنیدن، همواره آن‌چه را که بیان می‌شود، مهم می‌دانیم، و نه کنش شنیدن خودمان را. حتی فعل گفتن (به دلیل چگونگی گفتن) بارها مهم‌تر از فعل شنیدن می‌شود. این که تو عبارتی را چگونه به من بگویی مهم است. گویی من همواره با سازوکاری واحد آن را می‌شنوم، و چگونه شنیدن مهم نیست. در زندگی و عمل زیست‌شناسی آواها بی‌اهمیت، و امر درجه‌ی دوم است (ت‌ز:۲۶۷-۲۶۶). اما شنیدن فقط در حالت و در روحیه ممکن می‌شود، و همواره یکسان نیست.

هایدگر مشتق‌هایی از Hören را هم به کار برده است: Uberhören یعنی «نشنیدن»، و نیز «انکار کردن»، و hinhören یعنی «با دقت شنیدن» و «دقت کردن». یکی از مهم‌ترین این مشتق‌ها از نظر هایدگر gehören بود. این واژه زمانی به معنای «اطاعت کردن»، و درنتیجه گونه‌ای تعلق بود، و در عین حال معنای «شنیدن» هم داشت، معنایی که امروز از کف رفته

است (هرچند ما در فارسی هنوز آن را به کار می‌بریم. کودکی که حرف مادرش را گوش کند یعنی از امر یا نصیحت مادر فرمان برده است). کاربرد امروزی Gehören که «تعلق داشتن» است، ارتباطی نهانی با شنیدن دارد. هایدگر از طریقی معکوس این نکته را برجسته می‌کرد که ما در شنیدن به چیزی تعلق می‌یابیم، و گونه‌ای حکم به پیروی را احساس می‌کنیم. نکته‌ی آخر برای فهم واپسین دیدگاه هایدگر به زبان مهم است. پس از دوران دگرگونی هایدگر کمتر از توجه ما به موضوع‌ها، بل از توجه زبان به ما حرف زد. آن‌چه ما می‌شنویم، آوای زبان است: «ما فقط با زبان حرف نمی‌زنیم. ما به یاری زبان حرف می‌زنیم. ما این کار را چنین انجام می‌دهیم که همواره به زبان گوش می‌سپاریم. اما چه می‌شنویم؟ ما گفتنِ زبان (das sprachen der Sprache) را می‌شنویم (دز:۱۲۴). به همین دلیل، هایدگر گفته که «زبان حرف می‌زند». عبارت Die Sprache spricht که یکی از مشهورترین گفته‌های هایدگر است، نشان می‌دهد که زبان مستقل از ما، و وابسته به هستی است، و بر ما حاکم است، و پندار فاعل بودن ما در بیان کردن درست نیست. گفته‌های ما از گفتن (sage) به معنای امری متعلق به زبان، و نه متعلق به ما نتیجه می‌شود. زبان می‌تواند آن‌چه را که می‌گوید چنان حاضر کند که به گمان ما این نیرو از آن خودمان بیاید. زبان است که جهان را حاضر می‌کند، و آن را می‌گستراند، و بر ما می‌گشاید، و سویه‌هایی از جهان را بر ما آشکار می‌کند. در زبان ناگفته‌هایی جای دارند، سکوت‌هایی که در انتظار ما هستند، تا به آن‌ها گوش بسپاریم. شنیدن ما وقتی باخبری از این باشد که به زبان گوش سپرده‌ایم کامل است. این کمال در شعر به دست می‌آید.

۷. ترجمه

هایدگر متونی فلسفی و ادبی را از زبان‌های یونانی و لاتین به آلمانی ترجمه کرده بود. ترجمه‌های او با توجه به نظریات خاص او در مورد

زبان، و نسبت آن با هستی، و درک او از اهمیت ریشه‌های واژه‌ها، و نیز تاویل شخصی او از متون فلسفی و ادبی شگفت‌انگیز، و دور از برداشت‌های رایج به نظر می‌آیند، و در معرض انتقادهای زیادی هم قرار گرفته‌اند. خود او هم آشکارا ترجمه‌های رایج و به اصطلاح «معمولی» را کوچک می‌شمرد، و مراجعه به آن‌ها را در هردو قلمرو فلسفه و ادبیات بی‌فایده معرفی می‌کرد. روشن است که وقتی خودش دست به ترجمه‌ی مهم‌ترین متون فلسفی و ادبی یونان باستان می‌زد، دیگر با این دیدگاه امروزی که ترجمه را کاری ناممکن می‌داند، هم‌راه نبود. اما با دقت به گفته‌های او در این مورد مشاهده می‌کنیم که ترجمه‌ی درست و کارآ را کاری چندان دشوار، و مسوولیتی چندان بزرگ می‌دانست که در عمل به مرز ناممکن بودن ترجمه نزدیک می‌شد. اگر قرار باشد که از میان هزاران هزار نمونه‌ی ترجمه فقط یکی دو مورد موفق و درست از کار درآمده باشند، باید حکم داد که ترجمه کاری است در مرز ناممکن. بررسی جنبه‌های مختلف نظریات هایدگر درباره‌ی کنش ترجمه، کاری ضروری است، هم در فهم دیدگاه اصلی او درباره‌ی زبان، و هم در پیشبرد بحث زبان‌شناسانه و ادبی درباره‌ی ترجمه. نکته‌ای که او در آغاز فصل سوم *مفاهیم بنیادین* آورده، جایی که آغاز می‌کند به توضیح برگردان خود از آناکسیمندرس، مهم است. او نوشته که برگردان خود را در مقابل دو برگردان نیچه و دیلز قرار می‌دهد، و می‌پذیرد که هم‌چون هر ترجمه‌ای تاویلی است از متن اصلی (م‌ن:۱۲۵).[۱]

با توجه به منش تاریخی زبان، و دگرگونی معنای واژه‌ها در افق‌های گوناگون تاریخ هستی، و نیز تعلق هر واژه به افق فرهنگی و زمینه‌ی

---

۱. کتاب مهمی که از دیدگاه هایدگر تاثیر پذیرفته و دیگر از جمله آثار کلاسیک در زمینه‌ی ترجمه است:

G. Steiner, *After Babel, Aspects of Language and Tradition*, Oxford University Press, 1975.

تاریخی و اجتماعی معیینی، خواه ناخواه مساله‌ی ترجمه‌ناپذیری متون مطرح می‌شود. اگر در افق متافیزیکی فرهنگ رومی و لاتینی امکان نداشت که کسی معنای واژه‌ی phusis را چنان بفهمد که یونانیان درک می‌کردند، و اگر ما امروز نمی‌توانیم به دقت بدانیم که یونانیان به چه چیز می‌گفتند logos، پس باید بپذیریم که با ترجمه‌ناپذیری دست‌کم واژه‌های بنیادین (یعنی مهم‌ترین الفاظ فکری و فلسفی) روبروییم. ترجمه از نظر هایدگر مساله‌ای منحصر به زبان نیست. واژه‌ها فقط برگردانده یا ترجمه نمی‌شوند. آن‌ها «مکانی تازه می‌یابند»، یعنی در زمینه‌ای دیگر و جهانی دیگر قرار می‌گیرند. به این اعتبار، هرگونه فهم از آن‌جا که کنش تاویلی است، گونه‌ای ترجمه محسوب می‌شود. اعتبار ترجمه (در مورد خاص ترجمه‌ی متنی از زبان مبدء به زبان مقصد) انتقال جهان اصلی است، اما بزرگترین مترجمانِ جهان لاتینی از انتقال معناهای یونانی که در جهان یونانی جای داشتند به جهان رومی، عاجز ماندند. سرچشمه‌ی این ناتوانی را باید در تاریخ هستی جست، و نه در کم‌دانشی یا نابلدی مترجمان: «هستی است که در اصل خود را واژه می‌نمایاند» (م‌آ-۵۹:۱۱۳). هایدگر در درسی درباره‌ی شعر «ایستر» هلدرلین گفت که دشواری ترجمه فقط فنی نیست، بل به رابطه‌ی انسان با ریشه‌ی پنهان واژه، و به جای‌گاه زبان بازمی‌گردد (آه:۲۵). این یگانه وجه ترجمه‌ناپذیری از نظر هایدگر نبود، اما وجه اصلی و تعیین‌کننده بود. اکنون که نظریه‌های تازه‌ی زبان‌شناسانه به ترجمه‌ناپذیری متن‌ها توجه کرده‌اند، ما می‌توانیم از اندیشه‌های هایدگر در این مورد بیشتر باخبر شویم. اندیشه‌هایی که در زمان ارائه‌شان بارها بیش از امروز شگفت‌انگیز می‌نمودند.

مسأله‌ی ترجمه از جایی که هایدگر به طور جدی درگیر اندیشه‌های نخستین فیلسوفان یونانی شد، برای او اهمیتی تعیین‌کننده یافت. برگردان شعر سوفوکلس در *درآمدی به متافیزیک* و یا کوشش او در ترجمه‌ی گفته‌های آناکسیمندرس، پارمنیدس، هراکلیتوس و دیگر اندیش‌مندان

یونانی مشهور است. ناقدان زیادی این ترجمه‌ها را «غیر معمولی» خوانده‌اند، و حتی نظر داده‌اند که هایدگر باورهای فکری و فلسفی خود را پایه قرار داده، و حرف‌هایی را در دهان آن فیلسوفان نهاده که منظور اصلی آن‌ها نبود. ناقدانی که چنین اتهامی به هایدگر می‌زنند خود اطمینان دارند که به منظور اصلی آن فیلسوفان پی برده‌اند، و درنتیجه هایدگر را متهم می‌کنند که از آن منظور دور افتاده، و فقط به اصول باورهای خودش وفادار بوده و بس. پرسیدنی است که آیا این ناقدان خود توانایی ترجمه‌ی امین و دقیق از آن متن‌های فلسفی را داشته‌اند، و کار خودشان به هیچ‌رو استوار به باورها و تاویل‌های خودشان، و پیش‌فرض‌های فکری و فلسفی ویژه‌ی خودشان نبوده است؟[1] تفاوت ترجمه‌های هایدگر با ترجمه‌های دیگران چشم‌گیر است. این تفاوت را می‌توان از مقایسه‌ی ترجمه‌های او از افلاطون و برگردان‌های شلایرماخر دید. هایدگر هرگز به معناهای رایج و به اصطلاح معروف «معناهای دم‌دست» بسنده نمی‌کرد، و می‌خواست از راه ریشه‌شناسی واژه‌ها یا از راه‌هایی دیگر مقام هر واژه را در افق شناسایی دوران دریابد. نمونه‌هایی از این کوشش هایدگر را در یافتن معناهای اصیل واژه‌ها پیش‌تر دیده‌ایم. یکی از آن‌ها ترجمه‌ی او از واژه‌ی alêthéïa بود. کار هایدگر در یافتن معناهایی که به گمان خودش بنیادین می‌آمدند، آسان نبود، امکان درافتادن به اشتباه هم در آن زیاد بود، اما به گمان هایدگر دستاوردهای این روش به خطر کردن‌ها می‌ارزیدند. چنین کاری بی‌سابقه بود، و درنتیجه روش حاضر و شکل‌گرفته‌ای نداشت، و هایدگر نمی‌توانست از امکان‌هایی فراهم‌آمده از کار پیشینیان، استفاده

---

۱. در کتاب زیر همان اندازه درک خاص کارل پوپر از تاریخ علم و درون‌مایه‌های علم راهنمای فهم نخستین فیلسوفان یونان بوده که درک هایدگر از تاریخ هستی راهنمای تاویل او از کار آن‌ها بود:

K. R. Popper, *The World of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment*, ed. A. F. Petersen, London, 1998.

کند. با توجه به این کاستی‌ها کوشش هایدگر بیش از آن‌چه تصور کنیم موفقیت‌آمیز بود. هر چه او بیشتر درگیر مساله‌ی گوهر بنیادین زبان می‌شد مساله‌ی ترجمه هم برای او مهم‌تر می‌شد. او به طور عملی به ترجمه‌ی متن‌ها و گفته‌های مهمی پرداخت، و در نوشته‌هایش به ویژه درباره‌ی شاعری نشان داد که ترجمه‌ی واژه‌ها برای او جدا از شیوه‌ی فهم او از تفاوت هستی‌شناسانه نبود.

با وجود تاکید هایدگر بر واژه‌های بنیادین، او کنش ترجمه را بازتولید عینی معناهای اصیل و واقعی تلقی نمی‌کرد. اگر ادعایی در این زمینه داشت، نه از ترجمه‌ی صرف بل از نگرش کلی فلسفی نتیجه می‌شد. روش او چنین بود که به برگردان‌های رایج اعتماد نکند. اگر هم در موارد انگشت‌شماری این برگردان‌ها را پذیرفت، این نتیجه‌ی پژوهش و مطالعه‌ی دامنه‌داری بود که او را به چنین نتیجه‌ای رسانده بود. نکته‌ی مهم این بود که به عنوان یکی از پایه‌گذاران هرمنوتیک مدرن می‌دانست که ترجمه از زبانی به زبان دیگر همواره فاصله‌ای زاده‌ی تاویل را با خود هم‌راه دارد. افق دورانی دیگر باید هم‌خوان با افق روزگار مترجم شود. این کار ممکن نیست مگر این که ما حدی از دوری و تفاوت را بپذیریم.[۱] اما نکته‌ی درست بالا نباید موجب شود که ما از کوشش در فهم همین فاصله و تفاوت دست بکشیم. ترجمه از نظر هایدگر فراتر رفتن بود. آن‌چه در واژه‌ی آلمانی‌ای که این معنا را می‌رساند، Übersetznung به گمان او مهم می‌آمد، همان جزء Über بود. کسی که ترجمه را «تبدیل» یا «برگردان» ساده بداند قدرت فهم تفاوت، و درواقع توانایی درک تفاوت افق‌ها را

۱. حتی می‌توان گفت که این نکته ویژه‌ی هرمنوتیک مدرن نیست. برای یافتن پیشینه‌ی این بحث در هرمنوتیک، کافی است به متن درخشان شلایرماخر «روش‌های متفاوت ترجمه» رجوع کنیم:

F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, trans. A. Berman and C. Berner, Paris, 1999.

ندارد. اگر ما به «گوهر زبان» توجه کنیم، متوجه دامنه‌ی تفاوت‌ها خواهیم شد. خود واژه‌ی گوهر (Wesen) نشان‌دهنده‌ی تفاوت است. آن معنای اصیلی که زمانی در میان یونانیان «سرچشمه»، «اصل»، یا «بنیاد» را در پیکر واژه‌ی archë به فعل پیوند می‌زد، و امکان نمی‌داد که آن را محدود و منحصر به اسم بدانیم، در برگردان لاتینی essentia غایب است. این برگردان به زبان متافیزیک تعلق دارد، و توقف جریان، حرکت، و فعل است، که از «بنیاد» انتظار می‌رود (اس:۱۹۱-۱۹۰). هرگاه ما ترجمه را گونه‌ای دادوستد ساده یعنی شکلی از مبادله میان دو زبان متفاوت بدانیم، مفهوم تفاوت را بی‌اهمیت انگاشته‌ایم. منش بنیادین ترجمه درست در فراتر رفتن از مبادله‌ی ساده نهفته است. این منش آن‌جا معلوم می‌شود که همان امکانی که برای زبان مبدء در آشکارگی هستی وجود دارد، در زبان مقصد نیز پدید آید. این‌جا ترجمه در پرتو برداشت مدرن از حقیقت نیازی به تدقیق هستی‌شناسانه ندارد. اگر زنی انگلیسی به دوست فرانسوی خود که در پاریس زندگی می‌کند، در نامه‌ای به زبان انگلیسی اطلاع داده باشد که فردا ساعت هشت صبح با هواپیما وارد پاریس خواهد شد، ترجمه‌ی درست نامه به زبان فرانسوی، به دوست او اطلاع دقیقی خواهد داد که فردا ساعت هشت صبح در فرودگاه شارل دوگل حاضر باشد. این‌جا همان اصل هم‌خوانی گزاره با امر واقع حاکم است. گزاره به شرط این که با امر واقع بخواند در هر زبانی درست خواهد بود، و ترجمه میان این زبان‌ها نیز کاری دقیق و درست محسوب خواهد شد. هایدگر منکر ترجمه به این معنا نیست. هر روز میلیون‌ها نامه‌ی رسمی، اداری، دیپلماتیک و شخصی از زبان انگلیسی به زبان‌های دیگر ترجمه می‌شوند، اطلاعاتی دقیق می‌دهند، و بسیاری از آن‌ها نیز با امور واقع می‌خوانند. اما اگر متن از چشم‌انداز آشکارگی هستی در زبان مطرح باشد، آن گاه ترجمه کاری ناممکن، یا به شکل خارق‌العاده‌ای دشوار خواهد بود. ترجمه‌ی شعری از سلان به فارسی دیگر شعر سلان نخواهد

بود، بل شعری تازه به زبان فارسی خواهد شد. آن آشکارگی هستی در زبان که در شعرهای سلان مطرح شده در متن فارسی به همان شکل که در اصل آلمانی شکل گرفته، تکرار نخواهد شد. همان‌طور که هرگز یک آلمانی در زبان خود، با راز آشکارگی هستی در شعر حافظ آشنایی نخواهد یافت. ترجمه‌ی بنیادین و اصیل هدف خود را پیش از این که هم‌خوانی گزاره‌های دو متن در دو زبان با امری واقع یکه‌ای قرار دهد، باید آشکارگی هستی را هم‌چون دو تجربه‌ی از نظر زمانی و فرهنگی متفاوت، اما از دیدگاه هستی‌شناسانه یکسان بیافریند. آیا این کار به طور کامل ممکن است؟

موضوعی که نقش مرکزی در تاریخ طولانی اندیشیدن به عمل ترجمه از زبانی به زبان دیگر داشت، برابری معناشناسانه بود. چه واحد ترجمه را واژه بدانیم یا گزاره، هدف ترجمه یافتن برابر یا معادلی در زبان مقصد است که به طور کامل تمامی معناهای واژه‌ای (یا جمله‌ای یا بندی) را در زبان مبدء بپوشاند. در این مورد ما دست‌کم با سه موضع متفاوت روبروییم: ۱) ترجمه هیچ نیست مگر انحراف کامل از متن اصلی، و تمامی ترجمه‌ها را باید کنار گذاشت. زیرا واژه‌ای در زبان مقصد یافتنی نیست که تمامی معناهای واژه‌ای را که در متن اصلی و در زبان مبدء آمده است، بپوشاند. به قول سروانتس ترجمه همواره مانند این است که ما یک پارچه‌ی دست‌بافت فلاماندی را «از پشت و از جهت غلط» ببینیم. ۲) امکان دارد که ترجمه‌ای به طور کامل برابر با متن اصلی صورت پذیرد. در این حالت اصل برابری یک به یک و ترجمه‌ی واژه به واژه روش درستی به نظر می‌آید. ناباکف در برگردان *ایوگنی اونگین* پوشکین به انگلیسی چنین باوری داشت. ترجمه‌های فلسفی، منطقی و ادبی دکتر ادیب‌سلطانی به زبان فارسی چنین الگویی را دنبال کرده‌اند. ۳) می‌توان ترجمه‌ای فراهم آورد که هرچند به طور مطلق با متن اصلی برابر نیست (و نمی‌تواند باشد) اما روحیه‌ی متن اصلی در آن بازیافتنی باشد. چنین ترجمه‌ای به طور

مطلق نه پذیرفتنی است و نه ردکردنی. جای‌گزین متن اصلی نمی‌شود اما در افق معنایی آن قرار می‌گیرد. این موضع گوته و رمانتیک‌های آلمانی بود، و در سده‌ی بیستم والتر بنیامین از آن دفاع کرد. گوته در پیشگفتار *دیوان غربی* نکته را چنین بیان کرده بود «ما می‌خواهیم ترجمه را همانند با اصل انجام دهیم، اما چنان که متن جدید به جای متن اصلی قرار نگیرد، بل در جای آن قرار یابد».[1] این‌جا ترجمه روح متن اصلی را لمس می‌کند، بی آن که آن را در تمامی جزییات به طور کامل بازتولید کرده باشد.[2]

به نظر می‌رسد که موضع هایدگر در کل با موضع سوم خواناست. ترجمه‌ای که بتواند روح متن اصلی را منتقل کند از نظر او کاری امکان‌پذیر است. این کاری است بیش از حد دشوار و جان‌کاه. چنین ترجمه‌ای در عین حال که فاصله‌ی میان دو زبان را برجسته می‌کند، می‌تواند دست‌کم در مهم‌ترین موارد به راز پوشاندن تمامی معناها راه یابد. این کار گاه به یاری روش ریشه‌شناسی واژه‌ها ممکن می‌شود، اما روشن است که با مراجعه به فرهنگ واژه‌ها میسر نمی‌شود. برابرهای این فرهنگ‌ها در بیشتر موارد ما را به سطح زبان راهنمایی می‌کنند، اما ژرفای زبان را باید از راه دیگری شناخت. فرهنگ واژه‌ها اقتدار یکه و نهایی‌ای ندارد (م‌آ-۵۳:۷۵). فرهنگ‌های دو زبانی محصول شیوه‌ی خاصی از نگریستن به زبان هستند. استمداد از فرهنگ‌ها همواره یاری خواستن از تاویلی خاص است. این‌جاست که به نظر می‌رسد هایدگر تاحدودی به موضع نخست درمورد ناممکن بودن ترجمه‌ی کامل نزدیک می‌شود: «ترجمه‌ای را نمی‌توان یافت که در آن واژه‌های یک زبان بتوانند به طور کامل واژه‌های

---

1. J.W. von Goethe, *Divan Occidental-Oriental*, trans. H. Lichtenberger, Paris, 1940, , pp.325-326.

2. P. Emad, "Thinking More Deeply into the Question of Translation", in: J. Sallis ed, *Reading Heidegger, Commemorations*, Indiana University Press, 1993, pp.323-341.

زبانی دیگر را بپوشانند» (اه:۷۶-۷۵). اما ترجمه‌هایی وجود دارند که توانسته‌اند تاحدودی، و از جنبه‌هایی محدود، به سوی این هدف نهایی پیش بروند، و فقط از این جنبه‌ها در کار خود موفق بوده‌اند. چنین ترجمه‌هایی رابطه‌ی درونی (Zusammenhänge) زبان‌ها را تا حدودی شناخته‌اند. این ترجمه‌ها دارای این حُسن نیز هستند که رابطه‌ی ما با زبان خودمان را نیز روشن می‌کنند: «در حکم گونه‌ای بیداری هستند و کشف امکان‌های زبان خود از راه درگیری با زبانی دیگر» (اه:۸۰).

ترجمه هرگز مبادله‌ی ساده‌ی اصطلاح‌ها از زبانی به زبان دیگر نیست. نکته بر سر انتقال واژه‌ها و عبارت‌های متن‌ها نیست. بل بر سر انتقال دلالت‌هاست، و هر زبان خاص قلمرو خاصی برای سازندگی دلالت‌هاست. ما در ترجمه به هرحال به صورت چاره‌ناپذیری با دلالت‌های بیگانه روبرو می‌شویم. هایدگر در درس‌های *پارمنیدس* گفت که ما حتی زبان مادری خودمان را هم ترجمه می‌کنیم (پا:۱۷)، چرا که مدام دلالت‌ها را عوض می‌کنیم. همین ترجمه‌ی ذهنی یا درونی است که به ما امکان می‌دهد تا ترجمه از زبانی بیگانه را پیش ببریم. به بیان دیگر ترجمه همواره کار اندیشه، و یک وسوسه‌ی تاویل‌گری، باقی می‌ماند.

۸. معناهای ترجمه

بحث از ترجمه در آثار هایدگر در ۱۹۳۵، با درس‌های هلدرلین آغاز شد، و در درس‌های *پارمنیدس* در ۴۳-۱۹۴۲ ادامه یافت. در این فاصله مفاهیم تاریخ هستی و نیز شاعری در اندیشه‌ی هایدگر تدقیق شدند. هایدگر چندان برای ترجمه اهمیت قائل شد که در درس‌های ۱۹۴۲ درباره‌ی شعر «ایستر» هلدرلین گفت: «به من بگو در مورد ترجمه چه فکر می‌کنی تا من به تو بگویم که چه کسی هستی» (اه:۷۶). هایدگر ترجمه را شکلی از تاویل می‌دانست و به همین دلیل در درس‌های مربوط به «ایستر» نوشت که فرهنگ‌های واژه‌ها در ترجمه کارآیی محدودی دارند. فقط جایی که

زبان ابزار باشد آن فرهنگ‌ها نیز هم‌چون ابزار کمکی به درد می‌خورند (اه:۷۶). فقط یک اقامت گزیدن اندیش‌مندانه در زبانِ متن مورد نظر، یعنی «جای گرفتن در روح تاریخی زبان در کل» به ترجمه‌ی اصیل امکان ظهور می‌دهد. در کار زبان، شنیدن زبان که به حرف درمی‌آید، امری است بارها مهم‌تر از به حرف آمدن شخصی، هر چه هم دانا و اندیش‌مند باشد. فقط از این راه نااندیشیده‌های متن هم کشف خواهند شد (دز:۲۷). هایدگر در درس‌های *پارمنیدس* گفت: «دشوارترین کارها همواره ترجمه‌ی زبان خود شخص است به واژه‌های شخصی او» (پا:۱۳).

ترجمه پیش از هرچیز خوانش و شنیدن زبان است، که در آن زبان خود شخص (زبان مادری) هم جای دارد. آیا ترجمه حلقه‌ی رابطی است میان شعر و تاریخ هستی؟ از نظر هایدگر ترجمه به معنایی کلی گونه‌ای خوانش است. در نتیجه ویرانگری یعنی روش خود او در مورد خوانش تاریخ هستی‌شناسی هم گونه‌ای ترجمه است. هر نوع تکرار (Wiederholung) که در تاریخ فلسفه اهمیت کلیدی دارد، گونه‌ای ترجمه یعنی Übersetzung است. اندیشیدن به امور نااندیشیده در کار فیلسوفی دیگر هم ترجمه است. اندیشه‌ی خود هایدگر به فلسفه‌ی یونانی گونه‌ای ترجمه‌ی آن است. تصادفی نیست که مفهوم ترجمه در درس‌های *پارمنیدس* و به ویژه آن‌جا که بحث به alêthéïa کشیده شد، اهمیت یافت. در پیشگفتار درس‌ها هایدگر پرسید: ما چه چیزی را ترجمه می‌خوانیم؟ (اه:۱۸-۱۷). واژه‌ی آلمانی Übersetzung دو معنا دارد. نخست «ترجمه»، و بیشتر ترجمه از زبانی به زبان دیگر، که گونه‌ای انتقال (Übergang) از زبان مبدء به زبان مقصد دانسته می‌شود. معنای دوم آن «انتقال» است. همچون انتقال از کرانه‌ی رود به کرانه‌ی مقابل آن. هایدگر این معنا را بزرگ می‌دارد، و به عنوان راهنمای بحث از ترجعه‌ی اصیل یاد می‌کند.

هایدگر سه شکل متفاوت از ترجمه به معنای معمولی و رایج آن را شرح داده است: ۱) گذر و تبدیل (übertragung). بر اساس اصل

جای‌گزینی و برابریابی گذر از یک زبان به زبان دیگر. هدف بیان تمامی معناهای ممکن است. این عمل استوار به این فرض است که زبان چیزی است مستقل از معنا، و در نتیجه معنا را می‌شود در زبان‌های گوناگون بیان کرد. ۲) از نو نوشتن (umschreibung). شکل دادن مجدد متن در یک زبان. گذر از جنبه‌ی لغوی به جنبه‌ی مجازی. شکل‌های تمثیلی، تفسیری، تاویلی. ۳) بازتاویل (umdeutung). هم‌چون نمونه‌ی تاویل رومی‌ها از logos یونانی که به خرد یا ratio تبدیل شد. در شکل نخست ما با تفاوت‌هایی در بیان روبروییم، در شکل دوم تفاوت‌هایی در معنا پدید می‌آیند، اما مهار می‌شوند، و هم‌چون تفاوت‌هایی در بیان جلوه می‌کنند. شکل سوم تفاوت‌های در معنا هستند. خواه توجیه یا پنهان شوند یا آشکار گردند. هر سه درون محدوده‌ی متافیزیک روی می‌دهند. در *اصل خرد* هایدگر نوشته: «ترجمه یک تاویل نیست، بل یک تحویل است». او واژه‌ی Überlieferung را به کار برده، و به احتمال زیاد منظورش این بوده که یک ترجمه‌ی اصیل همواره وابسته است به دوره‌ای از تقدیر هستی، و به راه و روشی که یک زبان در آن درباره‌ی تقدیر هستی حرف می‌زند. نکته‌ی مهم در ترجمه این است که ترجمه از چه زبانی (کدام افق تاریخی)، به چه زبانی (کدام افق تاریخی دیگر) صورت می‌پذیرد. ارتباط دادن زبان به افق تاریخی سبب می‌شود که بگوییم هر زبان در خود نیز همواره در معرض ترجمه قرار می‌گیرد. زبان در خود فراشد ترجمه است. اگر ترجمه کردن به معنای باز بیان کردن معناها نباشد، بل ساختن معناها و تولید کردن یک زبان دانسته شود، ترجمه در دل یک زبان هم روی می‌دهد. یعنی در سرچشمه‌ی زبان همواره زبان قرار دارد. زبان نیز همواره برون‌بودگی است. همواره هم‌چون تک‌گویی‌ای با خود جلوه می‌کند، و به گفته‌ی نووالیس «شاعر تاویل‌گر این تک‌گویی است». هایدگر نوشته: «شاعر یگانه تاویل‌گر واژه است» (م‌آ-۱۸۸:۵۴). از این‌رو، هایدگر شاعر را مترجم دانسته، و نه کاربرنده‌ی زبان.

ترجمه در قلب زبان خود ما روی می‌دهد. ترجمه‌ی بینازبانی یگانه شکل ترجمه نیست. پیش از آن ترجمه در دل یک زبان پدید می‌آید. از یاد نبریم که ما در آغاز و همیشه، زبان خودمان، زبان مادری‌مان را به واژه‌های خودش ترجمه می‌کنیم. ما در جریان گفت‌وگویی درونی و ذهنی نیز مترجم هستیم. «گفتن و بیان کردن در خود ترجمه‌اند. ترجمه‌ای که هسته‌ی آن ارتباطی ندارد به این که واژه‌های ترجمه‌شده و واژه‌هایی که باید ترجمه شوند به زبان‌های گوناگونی تعلق دارند. ترجمه‌ای اصیل همواره در هر گفت‌وگویی شکوفا می‌شود» (ه‌ا:۱۷). در ترجمه‌ای درون زبانی روش‌های ترجمه‌ی بینازبانی به کار نمی‌روند. این‌جا «باز شکل دادن» و «بازقاعده‌بندی» مطرح است. اندیشه در این ترجمه، روشی تازه برای پرسش‌گری می‌یابد. ساحت شاعرانه و ابداعی زبان هم با همین ترجمه‌ی درون یک زبان دانسته می‌شود. شعر برگردان واژه‌هاست درن یک زبان. به طور معمول این بحث به «علم مجازهای بیان و صنایع کلامی» سپرده می‌شود. اما سرآغاز آن شاعری و اندیش‌مندی است. شعر و رساله‌ی یک اندیش‌مند ما را ناچار به تامل در واژه‌ها می‌کنند. این تامل از نظر هایدگر گونه‌ای ترجمه است. آن‌چه گاه با عبارت «بیان مجدد» از آن یاد می‌شود. به کار خود هایدگر دقت کنیم. او «معنای هستی» را که در نخستین صفحه‌ی *هستی و زمان* آورده بود با «حقیقت هستی» (اس:۱۲۸) جای‌گزین کرد. نمونه‌ی دیگر در مورد خود زبان است. هایدگر به هستی هم‌چون هستی در افق ریشه‌های پنهان زبان می‌اندیشید، و آن ریشه‌ها را در افق هستی به عنوان هستی یافت.[1] ترجمه کوشش دوگانه‌ای است در راهِ بیان مجدد (بازقاعده‌بندی)، و یافتن زبان اصیل (م‌آ-۱۲:۱۸۶).

---

1. F. W. von Hermann, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. M. 1985, p.169.

فصل ۲۱

شعر و حقیقت هستی

«... شاعرانه منزل کرده، انسان در این جهان»

فریدریش هلدرلین

۱. گفت‌وگوی شاعرانه

اندیشه، با فلسفه و علم تفاوت دارد. هایدگر از نزدیکی فلسفه و اندیشه آغاز کرد، اما سرانجام آن‌ها را متفاوت یافت. اندیشه اگر به معنای فلسفی و علمی «بخردانه» نباشد پس چیست؟ هایدگر می‌گوید شاعرانه است. برای او گفت‌وگویی میان شاعران و اندیش‌مندان راه‌گشاست. گفت‌وگویی که در خود هم شاعرانه است و هم اندیش‌مندانه. هایدگر در مقاله‌ای در مورد گفت‌وگوی اندیش‌مندانه، با عنوان «زبان در شعر، گفتاری درباره‌ی کار شاعرانه‌ی گئورگ تراکل» (۱۹۵۳) نوشته: «تمامی گفت‌وگویی اندیش‌مندانه با گفته‌های شاعرانه‌ی یک شاعر درون این مبادله‌ی میان بحث و روشن گری جای دارد. فقط یک گفت‌وگوی شاعرانه با گفته‌های شاعرانه‌ی یک شاعر یک گفت‌وگوی واقعی است. این گفت‌وگویی است شاعرانه میان شاعران. اما هم‌چنین گفت‌وگویی است ممکن، و در همان

حال ضروری. مکالمه‌ای است میان اندیشیدن و شعر، زیرا رابطه‌ای متفاوت (در هر مورد متمایز) با زبان، ویژه‌ی هردوی اندیشه و زبان است. گفت‌وگوی میان اندیشه و شعر سودای فراخواندن گوهر زبان را دارد، تا جایی که میرایان بتوانند بیاموزند که دوباره درون زبان زندگی کنند. گفت‌وگوی میان اندیشه و زبان طولانی است. تازه آغاز شده است» (دز:۱۶۱-۱۶۰).(دز:۱۶۱-۱۶۰).

شعر والاترین و عزیزترین هنرها از نظر هایدگر بود. آشکارا، او باور داشت که در برابر توانایی‌های هنر شاعری، هر هنر دیگری ناتوان از نمایان کردن هستی است. برای هایدگر واژه‌ی آلمانی‌ای که در مورد شعر به کار می‌رود، یعنی Dichtung طنینی مقدس داشت. این واژه از لفظ dichten به معنای «اختراع کردن» و «نگارش» آمده است. تبار این لفظ هم به واژه‌ی لاتینی dictare به معنای «به تکرار چیزی را گفتن»، و در مواردی هم «سرودن» می‌رسد. در آلمانی Dichtung معنایی بیش از شعر به معنای کلام منظوم دارد، و به هر نوشتار آفریننده‌ای حتی در قالب نثر گفته می‌شود. واژه‌های فرانسوی و انگلیسی‌ای که معنای «شعر» می‌دهند یعنی poésie و poetry ریشه در واژه‌ی لاتین poetica دارند، و این واژه هم از واژه‌ی یونانی poïêsis آمده، که معنای اصلی آن «ساختن» و «ابداع کردن» بود. تبار واژه‌ی یونانی هم به poïêin می‌رسد که معنای آن «انجام دادن کاری» بود. ارسطو میان poïêsis (که به طور قطع هدفی دارد، و هدف هم poïêma خوانده می‌شد)، با prâxis یعنی عمل و کنش که لزوماً دارای هدف نیست، تفاوت قائل می‌شد. هایدگر هم به این تفاوت ارسطویی اشاره کرده است. این که چرا یونانیان از واژه‌ای که معنای ساختن و ابداع می‌داد برای روشن کردن مفهوم شعر استفاده کردند، وقتی دانسته می‌شود که ما با «نقش هنر شاعری درون فرهنگ یونانی» آشنا شده باشیم (ن.۱:۱۶۵). یونانیان بر این باور بودند که شاعری والاترین شیوه‌ی آفرینندگی و تولید انسانی است.

۲. شعر

واژه‌ی Dichtung در نوشته‌های هایدگر هم‌خوان با کارکردش در زبان آلمانی، هم به معنای گسترده‌ای نزدیک به «متن ادبی» به‌کار رفته، و هم به معنای محدودتر «شعر» (ش‌ز:۷۳). هایدگر گاه این دو را به پیوند زد، و با توجه به آن معنای گسترده از «سرشت ابداعی شاعری» یاد کرد. او dichten یعنی «شعر گفتن» را به erdichten یعنی «تصور کردن» و «خیال کردن» مرتبط می‌دانست. هنر، و به طور خاص شاعری، در زندگی ما فضای روشنی می‌آفریند که در آشکارگی‌اش همه چیز تازه و متفاوت از آن‌چه پیش‌تر می‌نمود، جلوه‌گر می‌شوند (ش‌ز:۶۹). از این‌رو Dichtung از شعر آغاز می‌شود، اما تمامی هنر یعنی کنش آفریننده و آزادانه‌ی آفرینش را در بر می‌گیرد (ه‌گ:۳۶ب). به این دلیل بود که هایدگر از شاعری به آن معنایی که ما در فارسی به کار می‌بریم فراتر می‌رفت، و با آن مفهومی گسترده‌تر یعنی منش آفریننده‌ی زبان را مطرح می‌کرد. وقتی می‌گفت که «شعر نخست به زبان امکان می‌دهد» مقصودش این بود که عنصری آفریننده در زبان شاعرانه یافتنی است که شکل گرفتن بیان را در هر زبان آسان و ممکن می‌کند. در این حالت او از شعر، نامیدن، به نامی خواندن، و ابداع قراردادها را منظور داشت. به همین دلیل شاعری را «نام‌گذاری اصیل» و «گفتن طرح‌ریزی‌شده» می‌خواند. شاعران راستین، سازندگان زبان‌ها و فرهنگ‌ها بوده‌اند. این نکته تا حدودی یادآور نقش تاریخی شعر هم هست. شعر آن عاملی است که مردمان و ملت‌ها را می‌سازد.

هایدگر لفظ Dichtung را به لفظ Literature ترجیح می‌داد. او واژه‌ی دوم را در مورد آن آثاری به کار می‌برد که به ارزش‌ها و مسائل فوری تاریخی خود یعنی زمانِ پدید آمدن‌شان وابسته‌اند. اعتبار امر ادبی با استانده‌های متاخر و معتبر دانسته می‌شود. این استانده‌ها نیز به سهم خود به وسیله‌ی نظارت امر همگانی، یعنی افکار عمومی ساخته

می‌شوند، و مورد نظارت قرار می‌گیرند. اما Dichtung فراتر و مهم‌تر از این، ناهم‌خوانی با دوران نیز هست. با توجه به نکته‌های بالا بهتر درمی‌یابیم که لفظ آلمانی، به هیچ‌رو، با لفظ «شعر» در زبان ما، یا واژه‌ی poetry در انگلیسی برابر نیست، و گستره‌ی معنایی آن بارها وسیع‌تر است. به گفته‌ی هاینریش پتزت، یک بار هایدگر در جریان گفت‌وگویی، رمانی نوشته‌ی جوزف کنراد را هم با همین لفظ Dichtung مشخص کرد، و مقصودش «متنی زبانی که مشخصه‌های اصیل اثری هنری را دارا باشد» بود، یعنی روشن کرد که از متنی بحث می‌کند که به حقیقت امکان یا جای‌گاه رخدادن می‌دهد.[1]

هایدگر، در پی نیچه، واژه‌ای مرتبط به Dichtung را نیز به کار می‌برد، که باید به آن دقت کنیم. این واژه ausdichten است، و یافتن برابر فارسی برای آن کار آسانی نیست. شاید بتوان با توجه به مثالی معنای آن را روشن کرد. درختی که کسی ترسیم می‌کند نمایان‌گر ناممکن بودن هم‌سانی تصویر یا بازنمود با درخت واقعی است. درختی ترسیم‌شده «برساخته» است. اما ما در اندیشه به اثر هنری، نخست با این «برساخته» سروکار می‌یابیم. همان طور که نخست تصوری کلی از درخت در ما شکل می‌گیرد، تا بعد به حالت‌های گوناگون آن برسیم (ن-۳:۹۵). ما فضای آزادی را نخست برمی‌سازیم، و بعد تجربه (حتی ادراک حسی ساده) شکل می‌گیرد (ن-۳:۹۸).

اندیشه (Denken) یکسر ابداعی است. اما نمی‌توان گفت که تمامی اندیشه، شاعرانه یعنی دارای منش شعری (dichterisch) است. همان طور که هر اندیشه‌ای «اندیش‌گون» (denkerisch) نیست. فلسفه‌ی بزرگ، اما باید این هر دو باشد، هم شاعرانه و هم اندیش‌گون (ن-۲:۲۰۸). هایدگر

---

1. H. W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, trans. P. Emad and K. Maly, University of Chicago Press, 1993, p.196.

نوشته: «زبان به معنای اصیل واژه شاعرانه است» (دز:۱۹۹). یعنی زبان نخست هستنده را به عنوان هستنده به آشکارگی می‌کشاند، و این کار را از راه نامیدن هستنده انجام می‌دهد. کنش نامیدن در خود منش ابداعی و شاعرانه دارد. هم‌چنین هرگونه گفتن طرح‌اندازی‌شده نیز منش شاعرانه می‌یابد. نه این که کار لزوماً به ارائه‌ی متنی چون یک قطعه شعر منجر شود، بل کنش نامیدن و گفتن طرح‌اندازی‌شده در خود شاعرانه است (ش‌ز:۷۴). هایدگر نوشته: «تمامی هنر به عنوان امکان دادن به رخداد حقیقت آن‌چه هست، در بنیان خود شاعری است» (ش‌ز:۷۲). گفتن به زمین، و جهان، و به ناپنهان ماندنِ هستندگان مرتبط می‌شود. از این رو، هایدگر گفته: «شاعری به معنای خاص، اصیل‌ترین کنش آفریننده است. امری بنیادین است. شاعری در زبان روی می‌دهد زیرا زبان حافظ گوهر بنیادین شاعری یعنی Dichtung است. ساختن (bauen) و شکل دادن (bilden) همواره از پیش و فقط در آشکارگیِ گفتن و نامیدن روی می‌دهند» (ش‌ز:۷۴). شعر هنری است در شکل زبان، و مقدم است بر تمامی هنرها. هر ساختن یا آفرینش هنری در قلمرویی شکل می‌گیرد که پیش‌تر با زبان گشوده شده است. آن‌چه پیش‌تر برگشوده شده فضای شاعری است، و آن‌چه در این روال آفرینندگی اهمیت عظیمی دارد، شعر است. اندیشیدن به هستی راه خاص و اصیل شاعری است. اندیشه پیش از هرچیز شاعری است. واژه‌های شعر هستی را بیان می‌کنند. شعر والایی اندیشه است (دز:۸۳). متن‌های خوب فلسفی به شعر نزدیک می‌شوند. گفتن این که با شعر و از راه شعر می‌اندیشیم یعنی خیلی چیزها بر ما آشکار نیست، و فقط از ابهام آن‌ها باخبریم. اما این ابهام نیز روشن‌گر است. آن‌چه به شعر ارزش فلسفی می‌بخشد این است که می‌تواند به ناندیشیده‌ها اشاره‌هایی روشن‌گر کند. شعر از راه ناگفته چنین می‌کند، و با آن سهم ناگفته و ناندیشیده معلوم می‌شود.

هایدگر در عبارتی مشهور گفته «زبان در آن واحد هم خانه‌ی هستی

است و هم خانه‌ی گوهرانسان» (ر:۲۷۴). ناتوانی از گوش سپردن به زبان، و گسترش زبان تکنولوژیک و محاسبه‌گر، نشان می‌دهد که انسان از هستی و از خودش دور شده است. هستی از یاد رفته، و انسان هم «بی‌خانه» شده است. رسالت اندیشه در این حالت چنین خواهد بود که زبان را جای‌گاه ظهور هستی سازد (ر:۲۷۶). در زبان چه چیزی نهفته است که انجام چنین کاری را ممکن می‌کند؟ این عنصر شاعرانه‌ی زبان است که راهنمای اندیشه می‌شود تا بتوانیم به هستی بیاندیشیم. هایدگر پس از دگرگونی به خاطر همین عنصر شاعرانه‌ی زبان امکان می‌داد که بتوانیم رها از انسان به هستی بیاندیشیم. به خاطر توجه به شعر، هایدگر می‌توانست بگوید: «باید هستی را هم‌چون بنیادی متافیزیکی برای هستندگان رها کرد، و آن را به عنوان مسوول هر راه خاصی در آشکارگی چیزها شناخت» (زه:۶). به همین دلیل، در بسیاری از موارد او از «هستی» یاد نکرد، بل از اصطلاح‌هایی چون «رویدادِ از آنِ خود کننده»، «آغازگر»، «نزدیکی امر نزدیک»، و حتی گاه به شکل ساده‌ای از «آن» یاد کرد. یک بار گفت که ما فقط هستندگان را می‌توانیم توصیف و طبقه‌بندی کنیم، و نه سرچشمه‌ی اصلی آن‌ها را، و «نمی‌توانیم سرچشمه را از رودخانه به دست آوریم» (زه:۲۴). ما باید به سرچشمه هم‌چون سرچشمه بیاندیشیم (دز:۲۴ب). این‌جا هایدگر از Ereignis یاد کرد. آن رویدادِ از آنِ خودکننده‌ای که هر رخدادی را ممکن می‌کند، و امکان می‌دهد تا انسان و هستی به یک‌دیگر برسند.

۳. هلدرلین

هایدگر شعرهای یونانیان باستان را می‌ستود. به ندرت شعرهایی از دوره‌ی فرهنگ لاتین را به بحث می‌گذاشت. اما شاعران محبوب او به‌طور خاص ریلکه، گئورگه، گوته، و تراکل بودند، و در این میان یک شاعر آلمانی یعنی فریدریش هلدرلین عزیزترین و نزدیک‌ترین شاعر او محسوب می‌شد. او در گفت‌وگو با «اشپیگل» از تاثیر عظیم و تعیین‌کننده‌ی

هلدرلین بر اندیشه‌ی خود یاد کرد (آس:۲۶۷). از ۱۹۳۴ که هایدگر برای نخستین بار اقدام به تدریس تاویل‌هایی از شعر هلدرلین کرد تا دم مرگ بر این باور پافشاری کرد که این شاعر بزرگ‌ترین شاعری است که در شعرهایش به گوهر شعر، و از این‌جا به گفتن، و هستن، اندیشیده است، و به همین دلیل او را «شاعرِ شاعران» نامید، و همواره تاکید داشت که شعرهای هلدرلین برای «بازیابی افق هستی» نقشی تعیین‌کننده دارند (اس:۹۰).

در سال ۱۹۱۴ هایدگر جوان با شعرهای هلدرلین آشنا شد. سال‌ها بعد، در ۱۹۵۷ در رساله‌ی «در ماهیت زبان» نوشت: «در سال ۱۹۱۰ نوربرت فون هلینگراث که در جبهه‌های نبرد در وردن در سال ۱۹۱۶ کشته شد، برای نخستین بار ترجمه‌های هلدرلین از پیندار را بنا به دست‌نوشته‌های شاعر منتشر کرد. در سال ۱۹۱۴ هم نخستین چاپ واپسین چکامه‌های هلدرلین منتشر شد. این دو کتاب ما دانش‌جویان را با زمین لرزه‌ای روبرو کردند. اشتفن گئورگه که نخست توجه هلینگراث را به هلدرلین جلب کرده بود، اکنون سرچشمه‌ی الهام خود را از همین نخستین ویراست‌ها می‌یافت، درست هم‌چون ریلکه» (دز:۷۸). هلدرلین نیز هم‌چون هایدگر میان دو قطب سرگردان بود. یکی یونان با خدایان‌اش، و دیگری آلمان با میرایان‌اش. هلدرلین به ندرت، و با احتیاط، هم‌چون آشکار کردن رازی که نباید فاش شود، از بازگشت به یونان دم می‌زد، و جایی که یاد از بازگشت می‌کرد هدفش «سرآغازی دیگر» بود: «برای من هلدرلین شاعری است که آینده را نشان می‌دهد و چشم‌انتظار خدایان است» (آس:۲۶۷). در عین حال، کمتر شاعری هم‌چون هلدرلین دل‌مشغول کار و رسالت شاعری بود. او می‌خواست جای‌گاه درست شاعر را در نظام جهانی بیابد. در شعر او همواره می‌توان زمزمه‌ی امید به خدایانی که روزی به سخن می‌آیند، و آوای خدایان یونان را که دیگر نیستند، شنید. آن «آوای بی‌صدا»ی زبان که هایدگر مدام به سوی آن بازمی‌گشت، از

خواندن هلدرلین بر او آشکار شده بود. در ۱۹۳۴ که هایدگر از ریاست دانشگاه فرایبورگ کناره گرفت، و چنین می‌نمود که از نازی‌ها ناامید شده، و شاید به مخاطره‌ی اندیشه را در خدمت قدرت مسلط نهادن، پی برده، برای نخستین بار تصمیم گرفت که به تاویل شعری از هلدرلین هم‌چون موضوع یکی از درس‌های فلسفه بپردازد. این تصمیم نمایانگر دلبستگی او به شعر هلدرلین بود، و نشانی از نوجویی در موضوع درس‌هایش داشت. تا آن زمان سابقه نداشت که شعرهای یک شاعر موضوع درس یک ترم کامل درس فلسفه قرارگیرند. در سال‌های بعد هایدگر بارها، و به شکل‌های گوناگون، نشان داد که گزینش او یعنی شعرهای هلدرلین به عنوان موضوع درسی فلسفی نه تصادفی بود، و نه تصمیمی از سر احساسات. در درس‌های قبلی او هم گاه اشاره‌هایی به شعر و هنر می‌آمد، اما در این موارد شعر فقط راه‌گشای فهم دقیق‌تر مساله‌ای فلسفی بود. یک بار در درس‌های ***مفاهیم بنیادین متافیزیک*** شعر را «خواهر فلسفه» نامید (مم:۱۸)، اما از این جلوتر نرفت.

می‌توان تاثیر هلدرلین بر اندیشه‌ی هایدگر را به دو دوره تقسیم کرد. دوره‌ی نخست با درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴ درباره‌ی شعرهای «راین» و «گرمانیا» آغاز شد، و تا سال ۱۹۳۹ ادامه یافت، و از جمله رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری***، کتاب ***ادای سهمی به فلسفه***، رساله‌ی مشهور «هلدرلین و گوهر شعر» (۱۹۳۶)، درسی کوتاه در ۱۹۳۹، و بخش مهمی از درس‌های نیچه را در بر گرفت. دوره‌ی دوم با نوشته‌هایی از ۱۹۳۹ آغاز شد، و درس‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳ را درباره‌ی شعرهای «ایستر» و «یادمان» هلدرلین در بر گرفت، و تا پایان عمر هایدگر به درازا انجامید. در زمستان ۴۲ـ۱۹۴۱، هایدگر اعلام کرد که درسی درباره‌ی هلدرلین و نیچه را آماده کرده است. این درس به دلیلی نامعلوم ارائه نشد، اما هایدگر متن آن را (هم‌چون تمامی درس‌هایش) با دقت (ظاهراً در ۴۵-۱۹۴۴) نوشت. این متن با عنوان «اندیشه و شاعری» در مجلد ۵۰ ***مجموعه‌ی آثار*** منتشر شده

است. جز این‌ها رشته مقاله‌های بسیار مهمی هم در مورد هلدرلین نوشت که در تقسیم‌بندی ما به دوره‌ی دوم تعلق می‌گیرند (و شاید برخی به دوره‌ای انتقالی) که مشهورترین آن‌ها «هلدرلین و گوهر شعر» نام دارد و همه در مجموعه‌ای با عنوان ***تاویل شعرهای هلدرلین*** (در برگردان فرانسوی ***نزدیک به هلدرلین***) منتشر شده‌اند.

چنین می‌نماید که در شروع کار در دوره‌ی نخست، هایدگر بیشتر به دلیل محتوای شعرهای هلدرلین به او گرایش یافت. خودش در تاویل شعر «یادمان» در ۱۹۴۲ گفت که او هلدرلین را نخست یک اندیش‌مند، و بعد یک شاعر می‌دانست (م‌آ-۵۲:۱۹۷). چند بار از اصطلاح «شاعر اندیش‌مند» استفاده کرد. اما به تدریج، شیوه‌ی فهم و بیان او در این مورد دگرگون شد، و هلدرلین را مهم‌تر از هر چیز و پیش از هر چیز یک شاعر دانست. عنوان یکی از مهم‌ترین خطابه‌ها و نوشته‌های او درباره‌ی شاعر «هلدرلین و گوهر شعر» است. هلدرلین چون شاعر بود، می‌توانست مساله‌ی گوهر شعر را دریابد، در حالی‌که یک اندیش‌مند یا فیلسوف در این مورد کم می‌آورند. هایدگر در مورد شاعری حرف می‌زند که برای او «سرچشمه» معضل و موضوع اندیشه بود، و همین نکته او را به سوی یونان و سنت فکر یونانی پیش می‌راند.[1] هلدرلین از این امتیاز نسبت به دیگر شاعران برخوردار بود که از مقام یا از نقطه نظر یک اندیش‌مند به شعر می‌نگریست. در نتیجه، او شاعرِ شاعران بود. شاعر آن‌چه را که ماندگار خواهد ماند، می‌جست. مساله‌ی او هستی بود، و به همین دلیل کارهایش هنوز جدی و کاراست. هلدرلین با ضرورت کشف منطق «زمانه‌ی تنگ‌دستی»، «نیاز»، و پرسش بنیادین آشنا بود. نه این که آن‌ها را به طور کامل شناخته، و به پرسش‌هایی در این مورد پاسخ داده بود، بل با

---

1. J. Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, 2001, pp.69-89, 84-115.

اهمیت آن‌ها آشنا شده، و علت‌ها را جستجو کرده بود. او از خدایی که رفته و خدایی که هنوز نیامده یاد می‌کرد، و به خوبی با «زوال معنوی» آشنا بود (دم:۳۸). حالت بنیادین (Grundstimmung) شعرش «مویه‌ی مقدس» است برای خدایی که رفته، و انتظار کشیدن است برای خدایی که شاید بیاید. هلدرلین این حالت یا انتظار را نه روانی (Seelisch)، بل معنوی (Geistig) معرفی می‌کرد (م‌آ:۳۹-۸۲)، و جهان ما را «جای‌گاه غیاب» می‌دانست.

پیش از پرسش‌گری فیلسوف، پرسش شاعر قرار دارد. شعر آن گفته‌ی اصیل (Urspruche) است که از دازاین، زمان و تاریخ خبر می‌دهد. در سپیده‌دم تاریخ غرب، هومر و سوفوکلس چنین نقشی را به عهده گرفته بودند. در شعر آن‌ها دازاین یونانی پیکربندی تاریخی‌اش را یافته بود. نکته به این معنا نیست که شعر جای فلسفه را گرفته، و نقش ویژه‌ی اندیشه به هستی را خود به تنهایی ایفاء می‌کرد. شعر اندیشه است و می‌پرسد. اما از راهی جدا از فلسفه می‌پرسد. هر دو ریشه در زبان دارند، و از راه زبان به گوهر می‌اندیشند. هر دو به ساختن و ابداع پیوسته‌اند، و دو فعالیت متمایز انسانی محسوب می‌شوند، کنش‌هایی هستند که به زبان که از آن‌ها قدیم‌تر است، وابسته‌اند، و با هم خویشی و نزدیکی دارند. مساله‌ی دشوار رابطه‌ی نزدیک و تفاوت گوهری Denken و Dichten است. هایدگر برای فهم این تفاوت بارها به این زوج عاملی دیگر یعنی Handlung (به معنای کنش) را افزود. یکی از نخستین موارد بیان این تفاوت در نخستین درس‌های هلدرلین بود: «با توجه به یکتاییِ وضعیت تاریخی-جهانی ما نمی‌توانیم ادعا کنیم (یا طرحی ارائه کنیم) که نشان دهد که می‌دانیم چگونه شعر هلدرلین به پیکر واژه‌ها درآمد، و در کل تعیّن‌های تاریخی ما فعلیت یافتند. ما فقط می‌توانیم این را بگوییم: دازاینِ تاریخی غربی به طور ناگزیر و بی آن که به پیش رود، یک دانا (Wissenschaftler) است... از آن‌جا که دازاین ما دازاینی داناست (که

این‌جا دانایی نمی‌تواند به سادگی به معنای محاسبه‌گری فهم باشد) هرگز یک دازاین ناب شاعرانه در حق ما صادق نخواهد بود، و هم‌چنین یک دازاین به طور ناب کنش‌گر هم نخواهد بود. آن‌چه از ما انتظار می‌رود برقراری یک تعادل منظم و مطمئن میان نیروهای شعر، اندیشه و کنش نیست، بل این است که خلوت و انزوای آن‌ها را در یک مجموعه جدی بگیریم، و درنتیجه رازهای تعلق اصلی آن‌ها به هم‌دیگر را تجربه کنیم، و اصالت آن‌ها را در پیکربندی جدید و تاکنون نشنیده‌ای از هستی (Seyn) گرد آوریم» (ه‌گ:۱۷۲).

شاعر و اندیش‌مند هم‌راهند. آنان در اندیشیدن شاعرانه به زمینی که روی آن می‌زیند با یک‌دیگر هم‌راه می‌شوند، و شوق رسیدن به خانه، و اندیشه‌ی بازگشت در سر دارند: «تمامی شعرهای یک شاعر که به راستی در کنش شاعرانه درگیر باشد شعرهای به خانه رسیدن هستند»(ه‌گ:۱۷۷-۱۷۶). فقط اندیش‌مندی که با شعر هم‌راه باشد، و از بازگشت به خانه بگوید، یادمان راستین شاعری دیگر را درمی‌یابد. بازگشت به خانه هم‌راه شدن با اصل و تبار است. در پی‌نوشت رساله‌ی **متافیزیک چیست؟** (که در ۱۹۴۳ یعنی در همان سال درس‌های مربوط به شعر «یادمان» نوشته شده) هایدگر اشاره‌ای به گفته‌ای شاعرانه از هلدرلین داشت، بی آن‌که از او نام ببرد: «شاعر مراقب (sorgfältigen) است». او می‌کوشد تا آن‌چه را که همگان در زندگی هرروزه از آن با بی‌اعتنایی می‌گذرند پاس دارد. هایدگر می‌گوید که اندیش‌مند همین کار را می‌کند، یعنی می‌کوشد تا با اندیشیدن به هستی مراقب باشد. شاعر و اندیش‌مند مراقب زبان و هستی و جهان‌اند. می‌دانند که تیمارداشت وجه متمایز آنان از دیگر هستندگان است. شاعر و اندیش‌مند در مراقبت از کلام و احترام به آن همانند یک‌دیگرند، ولی با هم تفاوت‌هایی نیز دارند: «اندیش‌مند از هستی می‌گوید و شاعر امر مقدس را می‌نامد» (ر:۲۳۷). از هستی گفتن، و امر مقدس را نامیدن، هم همانندی است و هم تفاوت. این همانندی/تفاوت

در گفت‌وگو میان شاعر و اندیش‌مند جلوه می‌کند. آن‌ها نزدیک به یک‌دیگر، اما ایستاده بر دو قله‌ی مرتفع متفاوت‌اند (ر:۲۳۷)، هر دو همواره یک اندیشه‌ی مرکزی را بیان می‌کنند (چ:۵۰)، از یک امر، اما هربار به گونه‌ای متفاوت، سخن می‌گویند. هایدگر در مقاله‌ی «زبان در شعر» نوشت: «هر شاعر بزرگی شعر خود را از یک شعر تک می‌آفریند. عظمت شاعر وابسته است به میزانی که او خودش را به این یکتایی که تواناست تا کل بیان شاعرانه‌اش را در آن جای دهد، متعهد می‌کند. آن بیان تک شعری شاعر ناگفته باقی می‌ماند. هیچ یک از شعرهایش و حتی مجموعه‌ی آن‌ها همه چیز را نمی‌گویند اما باز هر شعر از این تک شعر یکه‌ی ناسروده حرف می‌زند، و در هر لحظه آن بیان را می‌گوید» (دز:۱۶۰).

۴. گوهر شعر

در ۲ آوریل ۱۹۳۶ هایدگر خطابه‌ای در رم درباره‌ی هلدرلین با عنوان «هلدرلین و گوهر شعر» ارائه کرد. هایدگر در این متن پنج گفته‌ی شاعر را درباره‌ی شعر پیش کشید، و آن‌ها را به روش خاص خود تاویل کرد: ۱) «شاعری معصومانه‌ترین کارهاست». گونه‌ای بازی با زبان، و اختراع قلمرویی از تصاویر نامتعارف است، و سودای این ابداع گناه و بهره‌وری شخصی نیست، بل پاسخ به نیازی است انسانی که خود این نیاز را نمی‌توان به دقت معلوم کرد. ۲) «زبان خطرناک‌ترین خدایان است»، و به انسان هم‌چون هدیه‌ای داده شده تا او بتواند بر آن‌چه هست شهادت دهد. زبان روشن‌گر آشکارگی و پنهانی هستندگان است، جهان و تاریخ را تبدیل به اموری ممکن، و انسان را توانا به تیمارداشت می‌کند، باگشایش هستندگان هم‌راه می‌شود، و ما را متوجه مخاطرات می‌کند. زبان که در اصل امری ساده است ما را با سادگی هستی آشنا می‌کند. ۳) «ما همه گفت‌وگوییم». این مصراع مشهور هلدرلین که هایدگر بارها آن را تکرار کرده واژه‌ی Gespräch را برجسته می‌کند. ما چون گفت‌وگوییم توانایی

شنیدن دیگری را داریم. زبان امری بنیادین است برای ما. زبان گفت‌وگویی است که بدون شنونده و گوینده باقی نیست. گفت‌وگو اگر به سامان باشد نیازمند هستندگانی عینی است که در جریان زمان پایدار بمانند. هنگامی که ما خدایان و چیزها را می‌نامیم و جهان آشکار می‌شود، درمی‌یابیم که نامیدن خدایان پاسخی است به ادعایی که آنان بر ما دارند. اما پاسخ ما کنشی تقدیری است که مسوول آن هستیم. ۴) «شاعران می‌نامند و ابداع می‌کنند». آنان هستندگان را می‌سازند، و نظم و میزان درخور را می‌سازند. ۵) «انسان شاعرانه می‌زید روی زمین». شاعری نامیدن چیزهاست و زندگی انسان را بنیاد می‌نهد. شاعری زبان را ممکن می‌کند. انسان روی زمین و در جهان اقامت دارد، و این اقامت و هستن، یعنی این باشیدن، شاعرانه است، زیرا همواره می‌سازد و می‌نامد. شاعری از یک‌سو زمزمه‌ی خدایی است، و از سوی دیگر آواهای انسانی را ممکن می‌کند. شاعر نیم‌خدایی است میان خدا و انسان. کسی است از دل ملت که آوای مردم است. شاعر با جای‌گاهی فراتر از انسان، جای‌گاه انسان را روشن می‌کند. بدون این که آن را توصیف کند (۶۳:۵-۳۹).

در «هلدرلین و گوهر شعر» هایدگر روشن کرده که انسان آن هستنده‌ای است که شهادت می‌دهد بر آن‌چه هست. انسان هم‌چون شاهد در تاریخ به سر می‌برد و زبان را می‌یابد. زبان گشاینده‌ی امکان ایستادن در برابر گشایش هستندگان است: «فقط آن‌جا که زبان وجود داشته باشد، جهان وجود دارد». زبان آن رویدادی است که ژرف‌ترین امکان از آن خویش بودن را فراهم می‌آورد. در همین خطابه بود که هایدگر به نکته‌ی مهم دیگری یعنی این که «ما گفت‌وگوییم» اشاره کرد. ما چون هستیم بنیاد در زبان داریم. درنتیجه، همواره با مبنایی از زبان که Gespräch یا گفت‌وگو باشد سروکار داریم. گسست زمان‌مند از گذشته امکان تکرار است که در گفت‌وگو نیز جلوه می‌کند. گفت‌وگو آن‌جا شکل می‌گیرد که گسست پدید آمده باشد. و آن‌جا به نتیجه نزدیک می‌شود که همانندی در چشم‌انداز

دیده شود. حتی گفت‌وگویی که به طور عمده فقط نمایان‌گر اختلاف‌ها باشد، چون اختلاف‌ها را مطرح، و تا حدی قابل فهم می‌کند، در نهایت «یکه را و همان را که هست» پیش می‌کشد. این‌جا زمان گشوده می‌شود. هم شکل‌های متفاوت برون‌بودگی‌اش، و هم یگانگی آن‌ها در لحظه‌ی (Augenblick) اندیشه معلوم می‌شود. جز این مفهوم دیگری هم وجود دارد که هایدگر به آن پرداخت. این مفهوم Zwiersprache است که آن را به «گفت‌وگو» ترجمه کرده‌اند. این اصطلاح در مقاله‌ای که هایدگر پس از جنگ با عنوان «moîra» نوشت (واژه‌ای یونانی به معنایی نزدیک به «تقدیر») مطرح شد (رخ:۳۱۱-۲۷۹). هدف هایدگر در آن متن ایجاد تفاوتی میان شکل و شیوه‌ی سنتی تاویل متن در تاریخ فلسفه، و شکل و روش ویژه‌ی خود او در تاویل متن‌های تاریخ فلسفه بود، و به طور خاص از پارمنیدس یاد کرد، و روش‌های نادرست خوانش پارمنیدس را شرح داد. برای مثال این دیدگاه نادرست هگلی را مطرح کرد که یک فراشد متراکم در تکامل اندیشه‌ی فلسفی وجود دارد، و مساله‌های ارائه‌شده فقط در جریانی تکاملی، به صورتی کامل‌تر در دوره‌های بعد مطرح و شناخته می‌شوند، انگار که متن‌های کهن ما را به سوی اندیشه‌ای برتر راهنمایی می‌کنند. هایدگر نوشت که این برداشت‌ها در اصل متافیزیکی هستند. در مقابل آن‌ها می‌توان گفت‌وگو را قرار داد. این‌جا پیش‌فرض‌های بیان‌ناشده‌ی متن یا اندیشه‌ی گذشته مورد توجه و دقت قرار می‌گیرند. این‌جا فقط کافی نیست که ما از افق دانایی امروزمان متن را بخوانیم. آوای تاکنون ناشنیده‌ی متن، ناگفته‌ها و نااندیشیده‌های متن هم که می‌توانند سویه‌ی دیگر گفت‌وگو باشند، و باید به سوی فهم اشتقاق بنیادین آن‌ها پیش رفت، اهمیت دارند. در گفت‌وگو ما با دو طرف شکل‌گرفته، کامل‌شده و بامعنا روبرو نیستیم. ما با دو طرف روبروییم که جدا از فاصله‌ی زمانی، در راه معنا یافتن در جریان شکل‌گیری هستند، و این به شکرانه‌ی منطق گفت‌وگو روی می‌دهد. این منطق شاعرانه و ابداعی استوارست به poïêsis.

در «هلدرلین و گوهر شعر» چنین آمده که هلدرلین گوهر جاودانه‌ی شعر را ارائه نمی‌کند. او فقط در این مورد می‌پرسد، و بهتر از هر کس هم‌چون شاعری در زمانه‌ی تنگ‌دستی خبردهنده از ضرورت اندیشیدن به گوهر شعر در دورانی می‌شود که از هستی دور مانده‌ایم، و به خدایان نرسیده‌ایم. شاعر همان موقعیتی را دارد که خود هلدرلین در مورد شاه ادیپوس مطرح کرده بود، نابینایی که «چشمی شاید بیش از حد» داشت. این‌جا نکته‌ی مهمی مطرح می‌شود. آیا می‌توان با شاعر که چنین موقعیت استثنایی‌ای دارد هم زبان شد؟ در نخستین چاپ کتاب هایدگر درمورد هلدرلین پیوستی به مقاله‌ی «بازگشت» وجود داشت که پس از کنفرانسی در ۶ ژوئن ۱۹۴۳ که این متن در آن خوانده شده بود، نوشته شد، و در چاپ‌های بعدی حذف شد، و سرانجام در مجلد چهارم ***مجموعه‌ی آثار*** در سال ۱۹۸۱ منتشر شد. هایدگر در این متن چنین گفته که ما نمی‌توانیم به یادمان‌های شاعر دست یابیم، بل فقط درباره‌ی آن‌ها می‌اندیشیم. یگانه راه ممکن پیش روی ما، اندیشیدن به آن چیزی است که در شعر نهفته است. از این اندیشه «باهم‌اندیشی» و «باهم به یاد آوردن» شکل می‌گیرد. انسان با شاعر نزدیکی دارد چون هر انسان شاعرانه در زمین اقامت دارد. در مقاله‌ی «شاعرانه انسان می‌زید» (بر اساس خطابه‌ی ۶ اکتبر ۱۹۵۱) هایدگر نوشت که میرایان در میان زمین و آسمان می‌زیند. این «میان» با اقامت‌گزیدن آن‌ها روی زمین تعیین می‌شود (ش‌ز: ۲۲۰). در شعر است که این تعیین‌شدن و اندازه‌گیری کردن ممکن می‌شود. شاعری گونه‌ای تخمین فاصله است که با آن انسان مهلت هستن خود را اندازه می‌گیرد. انسان‌ها به عنوان میرایان شاعرانه می‌زیند (ش‌ز: ۲۲۲).

۵. شعر و حقیقت

هایدگر می‌گوید از آن‌جا که حقیقت همواره از راه هستندگانی نظم‌یافته و سامان‌مند روی می‌دهد (واژه‌ی **gedichte** به معنای لغوی «متمرکز

شدن» و «به هم پیوستن» است)، تمامی هنر در اساس، به گسترده‌ترین معنای شعر یعنی Dichtung شاعری است (ش‌ز:۷۲). اساس این دیدگاه در نخستین نوشته‌های هایدگر در مورد هلدرلین به خوبی نمایان می‌شود.[۱] شاعری به معنایی محدود هنری کلامی است که در میان سایر هنرها جای می‌گیرد. از پس‌زمینه‌ی گفته‌های مردمی و ضرب‌المثل‌ها، حکایت‌ها، شوخی‌ها، کلام‌نغزها و شکل‌های ساده‌ی بیان ریشه می‌گیرد، و آن گفته‌ها را تبدیل می‌کند به شکلی که راه را برای فهم هستی می‌گشاید. این‌جا درک هایدگر از کنش شاعری تاحدود زیادی فهمی پیشامدرن است. به همین دلیل هم چنان آسان شاعران را در مقام بزرگ‌ترین ناجیان جامعه قرار می‌دهد، یا از برخی از شاعران هم‌چون سازندگان زبان، و درنتیجه ملت، یاد می‌کند. او شعر را هنری جوشیده از درون مردمان تعبیر می‌کند که به همین دلیل همواره راه بازگشت آن به میان انبوه مخاطبان نیزگشوده است. اما باید گفت که شعر مدرن چنین نیست. شعرهای بزرگ‌ترین شاعران سده‌ی بیستم آسان راه به میان مردم نگشوده‌اند. دشوار بتوان فرانسوی‌ای یافت که شعرهای رنه شار و سن ژون پرس را «راهنمای فکری» خود بداند. شعرهای ازرا پاند، والاس استیونس، تی. اس. الیوت، تراکل، ریلکه، تسه‌تایوا، بلوک، کاوافی و پسوا را دشوار بتوان شعرهایی مردمی دانست. نقش ویژه‌ی این شاعران قابل قیاس با شاعران کلاسیک نیست، و نمی‌توان آنان را روح مردم و زبان دانست. آنان از فردیّت مدرن آغاز و برخی از آن دفاع می‌کردند. شعرهای آنان که دشوار و دیرفهم بود، هر چه هم در راه فهم هستی کارآ بودند، نمی‌توانستند این کارآیی را به انبوه مردم نشان دهند.

هایدگر در زمان نگارش درس‌های هلدرلین و رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر***

---

1. A. Bowie, *From Romanticism to Critical Theory, The Philosophy of German Literary Theory*, London, 1997, pp.138-193.

هنری بنا به همان درک از شعر و شاعری پیشامدرن، یعنی بنا به الگویی که شاعران بزرگی چون پترارک، دانته، چاسر، رنسار، شکسپیر، در آن جای می‌گرفتند، برای شاعران نقش سازنده یا آزادی‌بخش ملت را قائل بود. نقشی که یک شاعر مدرن از آن می‌گریزد. هایدگر می‌گفت که یک شعر بزرگ یا یک اثر هنری راستین توانایی پیشنهاد و پایه‌ریزی سرآغازی تازه برای کل تمدن انسانی را دارد. در عین حال قبول می‌کرد که اثر هنری همواره نوآور است و قدرت عوض کردن معیارها، هنجارها، قاعده‌ها و رمزگان هنری را دارد. اثر هنری بزرگ آن‌چه را که هنوز درباره‌اش تصمیمی گرفته نشده، و اعتبارش ناشناخته است، در جهان جای می‌دهد، و حتی «ضرورت نهانی اندازه‌گیری و تصمیم را روشن می‌کند» (ش‌ر‌ز:۶۳). شاعر جهانی را کشف و آشکار می‌کند. اثر هنری، و به ویژه شعر، برای مردمان طرحی روایی می‌سازد تا زندگی خودشان را در محتوای تاریخی گسترده‌ای که جهت‌گیری به سوی آینده دارد جای دهند: «تنها از طریق تکرار اندیش‌مندانه (denkende Wiederholung) است که ما با آغاز روبرو خواهیم شد» (دم:۱۹۱)، و آن‌چه پیشاپیش آن‌جا بوده به شکلی دیگر مطرح خواهد شد.

درس‌های ۳۵-۱۹۳۴ درباره‌ی شعرهای «راین» و «گرمانیا»ی هلدرلین مهم‌اند. هم رویکرد هایدگر به شعر را آغاز کردند، که تا پایان زندگی او ادامه یافت، و هم دیدگاه او را نسبت به زمانه‌ای که در آن می‌زیست، شکل دادند. این درس‌ها حالت انتقالی داشتند. در فاصله‌ی «خطابه‌ی ریاست» و ***درآمدی به متافیزیک*** ارائه شدند، و برای هایدگر روشن‌کننده‌ی مواضع اصلی‌اش در مقابل مدرنیته بودند. این درس‌ها به دو بخش تقسیم شده‌اند. هر یک تحلیلی از یک منظومه‌ی هلدرلین هستند. هایدگر مدام به درون‌مایه‌هایی تکراری در هر دو بخش بازمی‌گشت. گفته‌ها و قاعده‌های بیان دو درس بسیار همانندند، برای مثال بارها تکرار می‌شود که «ما نمی‌دانیم که چه کسانی هستیم»

(ه‌گ:۵۷،۶۴،۲۰۹-۲۰۸). هایدگر هشدار داد که هدف او ارائه‌ی تفسیری از شعرهای هلدرلین نیست، بل می‌خواهد فضایی را روشن کند که شعر دوران ما در آن روی می‌دهد (ه‌گ:۱۹۷). برای توضیح این فضا باید از فلسفه و متافیزیک فراتر رفت، و منش تاریخی شعرها را نمایاند، تا بتوان به موقعیت کنونی پاسخ داد (ه‌گ:۴۱). هایدگر به شیوه‌ی همیشگی‌اش مستقیم بحث نمی‌کند، و مدام استدلال اصلی خود را به عقب می‌راند. می‌گوید که ما به این دلیل خودمان را نمی‌شناسیم که خدایان تازه هنوز نیامده‌اند. شناختن ما باید کار آن‌ها باشد. شعر اما، مکاشفه‌ای است که خبر از رسیدن آن‌ها می‌دهد. لحظه‌ای از دانایی بنیادینی است که برای ما جز خبری زودگذر اما سخت تکان‌دهنده نیست. لحظه‌ای که بسنده نیست تا بگوییم چیزی دانسته‌ایم، اما چندان اساسی است که ما را عوض می‌کند. هایدگر می‌گوید که هستی تاریخی مردمان زاده‌ی شعر است. دانایی اصیل هم شاعرانه است. شاعری ژرف‌تر از فلسفه است. فلسفه در بهترین حالت نتیجه‌ی آن است. گردآوردن اصیل ملت که هایدگر پیش‌تر آن را کار فلسفه دانسته بود، از این‌جا به بعد به عهده‌ی شاعر گذاشته می‌شود. حقیقت که پیش‌تر هم بیرون فلسفه انگاشته می‌شد، در قلمرو شاعری جای گرفت. فلسفه فقط در پناه شاعری این فرصت تاریخی را می‌یابد که سرچشمه‌ی تاریخی آلمانی‌ها را کشف کند. شعر مرجع اصلی تاریخ، فلسفه، و سیاست است. هرگز کوشش برای زیبایی‌شناسانه کردن و هنری نمایاندن سیاست (که نازی‌ها هم در پی آن بودند) چنین کامل بیان نشد که در این رشته درس‌های هایدگر در مورد هلدرلین. گویی هدف اصلی «خطابه‌ی ریاست» یعنی تحقق ملت آلمان با یاری فلسفه ادامه یافته است. اما جالب این‌جاست که فلسفه خود نیازمند یاوری تازه شده است: شعر.

شعر جای‌گاه راستین هستی و تاریخ کوشش در فهم آن است. از این‌رو اصیل‌ترین بیان مردم محسوب می‌شود (ه‌گ:۸۰-۷۹). ساحتِ شاعرانه،

ساحتِ هستی است. ما در زبان و شعر اقامت کرده‌ایم و شاعرانه روی زمین زندگی می‌کنیم. این نکته‌ها آیا به راستی تازه‌اند؟ آیا سرچشمه‌ای در جنبش رمانتی‌سیسم آلمانی ندارند؟ آیا این که شعر سرچشمه‌ی آن هستی‌ای است که من آن را می‌زیم، ریشه در آن جنبش هنری و فکری ندارد؟ هایدگر در «خطابه‌ی ریاست» یعنی آن جا که فلسفه را مسوول گردهم‌آوری هر چیز اصیل در زندگی آلمانی‌ها معرفی کرده بود، به رمانتیک‌ها نزدیک بود، اما در درس‌های هلدرلین دیگر به طور کامل با آن‌ها هم‌راه شده بود. ویژگی شعر در این است که هستی تاریخی، و شیوه‌ی بنیادین زندگی‌مردم را روشن می‌کند. این عبارت که در درس‌های هایدگر آمده می‌تواند یکی از گفته‌های شلگل محسوب شود. از آن‌جا که زبان «سرزمین پدری» (vaterlandes) هستی است (زبان مردسالارانه بیداد می‌کند، این اصطلاح نازی‌ها بود) شاعر سخن‌گوی وطن است (ه‌گ:۱۱۹-۱۱۸،۲۰۳).

هلدرلین برای هایدگر نخست نماد هستی آلمانی، و بعد بیان‌گر نگاه تازه‌ای به انسان مدرن بود. هلدرلین هستی آلمانی را مُهر کرده (ه‌گ:۲۰۳)، و «شاعر آینده‌ی آلمان» (ه‌گ:۲۰۴)، و بیان‌گر تبار و آینده‌ی آلمان است. هلدرلین خبر از گشایش می‌داد، به یونان می‌اندیشید، اما «شاعر یونان» نبود. او به سرآغاز قدیم کاری نداشت و با سرآغازی دیگر پیوند یافته بود (ه‌گ:۲۰۸). او نشان داده بود که آلمانیان باید خود را هم‌چون امر ملی das Nationelle) بشناسند، و در نبردی که برای این شناسایی ضروری است، و هم‌راه با آن است، شرکت کنند. فقط در این نبرد است که مردمی تاریخی حد والای خود، والاترین حدود را خواهند یافت (ه‌گ:۲۶۹).

۶. نخستین تاویل از شعرهای هلدرلین

هایدگر اندیش‌مند تقدیر بود. این واژه‌ی اشپنگلری که اندیش‌مندان محافظه‌کار از آن سود می‌جستند، و به نتایجی حتی ارتجاعی پیوند

می‌خورد، در میان متفکران رادیکال دهه‌ی ۱۹۳۰ چندان پذیرفته و دلچسب نبود. هایدگر در ***هستی و زمان*** چنان که در بحث از تاریخ‌بودگی دیدیم تقدیر را به معنایی خاص خود به کار می‌برد. در ۱۹۳۳ بی‌توجه به بدفهمی‌های قطعی، آن را به ادبیات ایدئولوژیک نازی‌ها پیوند زد، و سرانجام در تاویل شعرهای هلدرلین در زمستان ۳۵-۱۹۳۴ معنایی باز هم تازه‌تر از آن را پیش کشید. او کوشید تا نشان دهد که شاعرِ شاعران یعنی هلدرلین بیان‌گر راستین تقدیر تاریخی غرب است، و پس از سوفوکلس در سرآغاز فکر فلسفی، اوست که از سرآغازی دیگر خبر می‌آورد. درک هلدرلین از وطن که در «گرمانیا» مطرح شده، با توجه به تقدیر تاریخی غرب، و بازگشت به یونان یا سرآغاز اصلی، معنا دارد، و دارای بار معنایی ناسیونالیستی نیست. هایدگر به یاری هلدرلین مفهومی تازه از ملت به عنوان انسانی تاریخی که در وطن نمی‌زید طرح انداخت. کسی که شوق بازگشت به خانه را در سر دارد.

هایدگر در درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴ کوشید تا هم‌چنان به مسائل موجود و کنونی پاسخ دهد. اما چنان پاسخی که دیگر به هیچ‌رو در سخن محدود سیاسی جای نگیرد. در عین حال او کوشید تا از «ما»ی آلمانی‌ای یاد کند که جدا باشد از سیاست خاک و خون نازی‌ها. «ما»یی تاریخی که در زمین می‌زید. اما آن‌چه از همه‌ی این‌ها مهم‌تر بود مساله‌ی «رها شدن انسان از سوی هستی»، یعنی همان پرتاب شدن دازاین به میان هستندگان بود که در ***هستی و زمان*** مفهومی مرکزی بود، و هایدگر یک بار دیگر به سراغ آن می‌رفت. برای هایدگر، این استادی که درس‌های هلدرلین را ارائه می‌کرد، رها شدن مشخصه‌ی اصلی زندگی امروزی در جهان بود. او مدام یادآور شد که این «رهاشدگی» آوای اصلی شعر هلدرلین است. همان امری که در «گرمانیا» موجب آن همه زاری و مالیخولیا شده است. این ناله‌ی یک انسان نیست، بل آوای انسان امروزی است: «لحنِ اصلیِ آوای انسان است» (ه‌گ:۸۴). اما شعر هلدرلین فقط یک سوگ‌نامه‌ی انسانی

نیست، بل همواره خبر از دگرگونی می‌دهد. خدایان رفته‌اند. راست است که حضور آنان دیگر امری است متعلق به گذشته. اما زاری ما نشان از باخبری از گذشته دارد. ما می‌توانیم منتظر بمانیم (ه‌گ:۹۷). همین چشم انتظار ماندنِ مصممانه است که امر مقدس را هم‌چون خبری و امکانی در افق هستی ما نمایان می‌کند. هایدگر می‌گوید که امر مقدس هرگز چنین آشکار نبوده که در روزگار غیبت و نرسیدن خدایان. این است که میان «من» شاعر و «ما»ی ملی او هم‌راهی و هم‌نوایی ایجاد می‌شود. زیرا همواره «من بودن» هم‌بسته است به «ما» بودن، و به وطن که به ما تعلق دارد، و به خانه و زادگاه. زادگاه نه به معنای ساده‌ی مکانی که در آن متولد شده‌ایم بل به عنوان نیروی فرهنگی‌ای که ما را برمی‌انگیزد و ما در متن آن زیسته‌ایم (ه‌گ:۹۰).

هایدگر در «خطابه‌ی ریاست» یک تکیه‌کلام داشت: «ما». مدام از «ما» حرف می‌زد. از آن «ما»یی که از جامعه‌ی استادان و دانش‌جویان نهاد دانشگاهی آلمان فراتر می‌رفت، و به «ما»ی ملت آلمان می‌رسید. این همان «ما»یی بود که در آغاز ۱۹۳۳ به هیتلر رای داده بود. همان‌که خود را برای سالاری بر جهان آماده می‌کرد. در درس‌های هلدرلین در ۳۵-۱۹۳۴ هایدگر باز هم از «ما» یاد کرد. آن‌جا این «ما» انسان غربی امروزی است. هستنده‌ای یک پارچه نیست که به برنامه‌ای سیاسی رای داده باشد. هستنده‌ای که بیگانه را به خودش نپذیرد و راه حل نهایی را در «شواه» بیابد. «ما» چنان که در تاویل شعرهای هلدرلین آشکار می‌شود واقعیت مشخص نیست بل یک مساله است. زیرا انسان امروز پیش از آن‌که هویتی یافته باشد درباره‌ی هویت خویش گیج و شگفت‌زده است، اما هنوز دارای این فضیلت است که از هویت خود یعنی درباره‌ی آن می‌پرسد. این پرسش را شعر هلدرلین پیش می‌کشد. در ***ادای سهمی به فلسفه*** بخشی وجود دارد که به این موضوع پرداخته است. پرسش اصلی آن چنین است: چرا شعر می‌تواند ما را به مساله‌ی هستی برساند؟ چرا شعر حقیقت

هستی را می‌طلبد و از آن می‌پرسد؟ «ما» مساله یا معضل سیاست است. پرسش «ما که هستیم؟» در بنیان خود پرسشی سیاسی است. چه چیز من را به جمع، به «ما» می‌رساند؟ هرگونه یاد از «ما» یاد از موقعیتی سیاسی و اجتماعی است. خبری است از اکنون و این‌جا. «ما» یک حاصل جمع ملی است. نه به عنوان دقیق اصطلاح سیاسی «ملت». بل به عنوان جمعی که منش یا هویتی خاص دارد. در روزگاری که هایدگر ***ادای سهمی به فلسفه*** را می‌نوشت هر آلمانی بنا به تبلیغات نازی می‌دانست که چه کسی است. یکی از ملت برگزیده‌ی تقدیر، که با جنگ و خون‌ریزی جهان را تسخیر خواهد کرد. اما هایدگر باز می‌پرسد: «ما که هستیم؟»، و پرسش را از قلمرو سیاست خارج کرده، و به گستره‌ی شعر می‌کشاند. آن «من» که در شعرهای هلدرلین به سخن می‌آید، به گمان هایدگر از ژرفای هستی فرهنگی آلمان به حرف آمده است، و می‌تواند به آن هستی اشاره کند. این «من» بارها تعیین‌کننده‌تر از آن من هرروزه‌ای است که به هستی کاری ندارد، و درباره‌اش نمی‌اندیشد. این «من» وقتی در قالب ما به حرف می‌آید، دیگر آن مفهوم سیاسی «ملت» نیست. آن مایی که نیست که هیتلر به طور معمول در خطابه‌هایش به آن اشاره می‌کرد و خود را بیان‌گر آن می‌دانست. این‌جا زبان است که خطاب می‌کند و نه «پیشوا». زبان گردآوری می‌کند و گوهر شاعرانه‌اش آن را به پیش می‌راند. آن «من» و «ما» که در «گرمانیا» به سخن می‌آیند، و مدام جای‌شان با هم عوض می‌شود، با زبان راهبری می‌شوند. تقدیر تاریخی ملت با بیشترین عناصر شکل‌دهنده‌اش شکل نمی‌گیرد (به گمان هایدگر با رای مردم و نظر اکثریت تعیین نمی‌شود)، بل با آن «من»ی شکل می‌گیرد که قانون و قاعده‌ی زمان را شناخته باشد، و به معنایی تازه و متفاوت از «ما» حرف بزند. کسی که کار او آفرینش (schaffen) باشد. آفریننده همواره از زمان خود جلوتر است: «از این‌رو همواره به چشم معاصران‌اش بیگانه می‌آید. هرگز مردم را نخواهد شناخت و همیشه به چشم آنان رسوایی می‌آید. او

زمان راستین را برای زمان خودش می‌طلبد و هر بار خود را در خارج از زمان امروزش قرار می‌دهد» (ه‌گ:۵۷).

هایدگر با «بیشترین عناصر شکل‌دهنده» موافق نیست و رای و نظر اکثریت مردم را ملاک تصمیم‌گیری نمی‌داند. مثل همیشه با دمکراسی هم‌راه نیست، و به جای آن از «کسی» حرف می‌زند که برتر از دیگران است، و با همگان نه فقط هم‌سان و برابر نیست بل حتی آنان را به رسمیت نمی‌شناسد. این همان دیدگاه سیاسی و اجتماعی سرآمدگرایی است که هایدگر با آن بار آمده، و به آن وفادار مانده بود. شاید در زمستان ۱۹۳۴ دیگر به حزب هیتلر و مبانی ایدئولوژیک نازیسم چندان دلبستگی نداشت، اما هنوز همان هایدگر سرآمدگرای ضد دمکراتی بود که در سال قبل فقط به همین دلیل راه نازی‌ها را برگزیده بود. مشکل ما با هایدگر این نیست که تا چه میزان به آن رژیم سرکوب‌گر وفادار مانده بود (به هر حال در عمل کوچکترین اقدامی علیه آن نکرده و هیچ موضع علنی‌ای علیه آن نگرفته بود)، مشکل این است که هایدگر همان نگرش الیگارشیک و سرآمدگرا را داشت. هم‌چنان از کسی یا کسانی معدود یاد می‌کرد که خود را برتر از همگان می‌دانند، و برای اکثریت حقی قائل نمی‌شوند. اما مفهوم هایدگری را پی بگیریم. «آفریننده» با زمان خویش بیگانه است و آن را نمی‌پذیرد. همواره فراتر از زمانه‌ی خود می‌رود. پس در خانه‌ی خود نیست و گویی همواره در مهاجرت است. با همه چیز بیگانه است. آفریننده باید برای یافتن موقعیت اصیل خویش این بیگانگی را بپذیرد. همان طور که شعر برای بیان هرروزه بیگانه ناآرام و حتی مخاطره است، اما از شعر است که «دازاین تاریخی ملت یعنی برآمدن اوج و زوال آن ریشه می‌گیرد»، و باز از شعر است که «دانایی اصیل» آغاز می‌شود (ه‌گ:۵۸). هایدگر به جای قهرمان در ***هستی و زمان*** و «راهنما» در «خطابه‌ی ریاست»، سرانجام شاعر را قرار می‌دهد، و او را در ***ادای سهمی به فلسفه*** «آن کسی که خواهد آمد» (die zu-künftigen) معرفی می‌کند. به همین

دلیل هم هست که هلدرلین را با لقب نامتعارف «آینده‌وارترین der) (zukünftigste شاعران» می‌خواند. کسی که از دورترین افق‌های آینده آمده است (اس:۲۸۱). کسی که از امکانی تازه برای تماسی تازه با خدایان، آسمان و زمین حرف می‌زند. باز به همین خاطر است که شعر هلدرلین دارای منش ویژه‌ای می‌شود: مدام به ما نزدیک می‌شود، خبر از سرآغازی دیگر می‌دهد، و معنایی تازه از بازگشت را طرح می‌ریزد. این شعر رابطه‌ای متفاوت با زمان دارد: «برای اکنونِ شعر او هیچ زمانِ گاه‌نامه‌ای نمی‌شود یافت. هیچ نیازی هم به زمان وجود ندارد. فراخوان و خود را فراخواندنِ اکنون در شعر او خود زمان است و به معنایی اصیل چیزی است هدیه داده شده» (ه‌ا:۸). این عبارت که از تاویل هایدگر درمورد شعر «ایستر» نقل کردم نشان می‌دهد که او شعر را «بشارت» می‌دانست. هدیه‌ای که همبستگی گذشته و آینده را نشان می‌دهد، و این‌جا و اکنون به منزله‌ی رویدادِ از آنِ خود کننده است.

هایدگر به شعرهای هلدرلین هم‌چون واقعیت‌هایی تاریخی می‌نگریست. او هلدرلین را بیان‌گر «آینده‌ی تاریخی آلمانی‌ها» می‌شناخت. به بیان دیگر می‌گفت که «هنر بزرگ» راهنمای کار هلدرلین بوده است. شماری از نویسندگان بر این باورند که هایدگر به دلایلی سیاسی به شعر هلدرلین گرایش یافته بود. در درس‌ها به امور سیاسی اشاره می‌شد، و وابستگی هایدگر به رژیم نازی آشکار بود، هم‌چنین، شعرهایی که هایدگر در ۱۹۳۴ برگزیده بود یعنی «گرمانیا» و «راین» روحیه‌ای «ملی» دارند، و متعلق به آخرین دوره‌ی کار شاعرانه‌ی هلدرلین هستند. در تاویل هایدگر از شعرها نگاه اصلی یکسر متفاوت است با «خطابه‌ی ریاست» که در آن از خون و خاک سخن به میان آمده بود. هرچند این‌جا هم از «وطن» و «زادگاه» بحث می‌شد اما آشکارا اشاره‌های هلدرلین و هایدگر به اموری فراتر از وطن‌پرستی بود. بحث از انسان غربی به معنایی کلی بود. وقتی از nationelle یاد می‌شد مقصود نه ملتی خاص (آلمانی‌ها)، بل جای‌گاه

تاریخی و فرهنگی انسان بود. منظور من این نیست که دیگر هیچ اثری از روحیه‌ی ملی‌گرایانه به شیوه‌ای یادآور شیوه‌ی نازی‌ها در آثار هایدگر تا ۱۹۴۵ یافتنی نیست. اما این نشانه‌ها در تاویل‌های شاعرانه‌ی او کم رنگ‌اند. در عین حال برخی از آن‌ها در متن بحث‌های فلسفی و تاویل‌های هایدگر جای نمی‌گیرند، بل یادآور اشاره‌هایی ناگزیر هستند که در آن سال‌های شوم باید در دانشگاه‌های آلمان ارائه می‌شدند. با این همه، ملیّت مطرح‌شده در شعرهای هلدرلین هم‌جنس مفهوم ملیّت در ایدئولوژی نازی نیست. در شعر هلدرلین نه خاک و خون، بل زمین و قدسیان مطرح‌اند. از امری تقدیری و تاریخی یاد می‌شود، که به آشکارگی هستی مرتبط است. شعر هلدرلین این آشکارگی را بازمی‌تابد. فراتر از زمان متافیزیکی می‌رود، و از پیکربندی تاریخی جدیدی حرف می‌زند. راه‌گشای آغاز دیگر است. پیشوا در آن خود شعر است. به این ترتیب روشن‌گر موقعیت آدمی است. خدایان انسان را رها کرده‌اند، و او با این که به زمین خود وابسته است، فهمی از آن‌چه بنیادین است ندارد. با هلدرلین دانسته شد که خدا در جهان مدرن مرده است، اما هنوز انتظار شنیدن آوایی ناشناخته ممکن و بامعناست. در نتیجه، این‌جا غم غربت به معنای از کف دادن و نگاه به گذشته نیست. انتظار آینده را کشیدن، و نگاه به آینده است. اقامت داشتن در زادگاه، پیش از هرچیز به زبان وابسته است، و در دل آن شکل می‌گیرد. زبان دیگر نه ابزار بیان، و نه امری ارتباطی بنا به اصولی نشانه‌شناسانه، بل فراخوانی است که ما در آن اقامت داریم. اقامت‌گاه راستین ماست. مساله‌ی اقامت در جهان (مساله‌ای که از آن پس دیگر در اندیشه‌ی هایدگر محو نشد) با همین تاویل شعرهای هلدرلین شکل گرفت، و به معنای راستین خود یعنی آشکارگی هستی نزدیک شد. این‌سان خانه، وطن، و زادگاه معناهایی شاعرانه و تازه یافتند، و نادرست خواهد بود که از آن‌ها فقط معناهایی سیاسی استنتاج کنیم.

۷. فاصله

هفت سال بعد از درس‌های «راین» و «گرمانیا»، در زمستان ۴۲ـ۱۹۴۱، و در تابستان ۱۹۴۲، هایدگر درس‌های خود در مورد هلدرلین را ادامه داد، و چنان‌که خواهیم دید نکته‌هایی یکسر تازه را پیش کشید. چرا این فاصله افتاد و کدام ضرورت موجب آن شد؟ با تاویل «گرمانیا» و «راین» هایدگر راه خود را پیدا کرد. نه این که به نتایجی دست یافت که از آن پس همواره معتبر دانسته شدند. او فقط کشف کرد که باید از کدام راه برود. یعنی دریافت که راه اندیشه به راه شعر نزدیک‌تر است تا به راه فلسفه. بی‌شک درس‌های ۳۵-۱۹۳۴ راه‌گشای فهم دقیق‌تر سروده‌های هلدرلین هستند، اما بیشتر تکامل فکری خود هایدگر را نشان می‌دهند. او پیش‌تر (از جمله در ***متافیزیک چیست؟*** و ***درباره‌ی گوهر بنیاد***) مخالفت خود را با شناخت‌شناسی و برداشت‌های سنتی از علم و دانایی نشان داده بود. هم‌چنین در نوشته‌های دوران دگرگونی بر ضرورت نگاه انتقادی به سنت‌های اندیشه‌ی غربی و ضرورت بازگشت به سرچشمه‌های آن تاکید کرده بود. راهی که این چنین آغاز شد به ***ادای سهمی به فلسفه*** و درس‌های نیچه رسید. بنا به ***هستی و زمان*** تحلیل دازاین را باید پیش از دستاوردهای علوم گوناگون آغاز کرد (بند ۱۰)، و نخستین طرح حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی (بندهای ۴۴ و ۶۸)، و رها کردن برداشت هوسرلی از حقیقت استعلایی (بند ۷) و بحث از مصمم‌بودگی (بند ۷۴) فقط نمونه‌هایی هستند از گرایش هایدگر به مبارزه با بینش‌های سنتی. با درس‌های هلدرلین این مبارزه شدت گرفت. هایدگر با خود فلسفه درافتاد، و در برابر آن، اندیشه و شاعری را برپا کرد. نتیجه، گرایشی نابخردگرایانه به تاریخ بود. پیکار هایدگر با خردباوری مدرن که امروز مورد ستایش بسیاری است، بهایی هم داشت که هایدگر باید آن را می‌پرداخت. خاصه که در ژرفای کار فلسفی او گرایشی تام‌گرایانه وجود داشت که گویی موظف است به همه‌ی

مسائل مطرح فلسفی پاسخ دهد. شعر برای او به عنوان نوعی نگرش تام‌گرایانه‌ی تازه مطرح شد. با خرد فلسفی نمی‌شود به دنیا پاسخ داد، و همه‌ی مسائل را طرح و حل کرد. شعر نشان می‌دهد که تجربه‌ای تازه «و از نوع دیگر» ضرورت دارد.

نکته از همان اشاره‌های مقدماتی در نخستین درس‌های هلدرلین دانسته می‌شود. هایدگر موضع خود را در شناسایی حقیقتِ شاعرانه، «اصیل» خواند. به دیگر تاویل‌ها انتقاد کرد که موجب انبوهی بدفهمی درمورد شعر هلدرلین و خاصه «خدایان او» شده‌اند، و موجب شده‌اند که شعر هلدرلین دیگر تاثیرگذار نباشد (ه‌گ:۱۳). برداشت نادرست تاویل‌گران از تاریخ سبب شده که این بدفهمی‌ها شکل گیرند. آنان ندانسته‌اند که هلدرلین سرآغاز تاریخی دیگر را اعلام و پایه‌گذاری کرده بود: «تاریخی که به رسیدن خدایی دیگر، و با نبرد، آغاز خواهد شد». به خوبی می‌توان دید که هایدگر در سرآغاز دوره‌ای از کار فکری خویش قرار داشت، و مفاهیمی هلدرلینی (چون سرآغاز دیگر، رویدادِ از آنِ خود کننده، خدایانی که خواهند آمد، بازگشت، خانه، اقامت در هستی و...) را پیش می‌کشید، که دیگر تا پایان زندگی با او هم‌راه خواهند ماند. این مفاهیم، اما در قالب سخن شاعرانه چنان مطرح نمی‌شوند و پیش نمی‌روند که قابل فهم شوند. هایدگر نیازمند بازگشت به سخن فلسفی بود، و در این راه راهنمایی هم داشت که از قضا به او هم انتقادهایی تند داشت. این راهنما نیچه بود که در کل کار فکری نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر نقش بزرگی ایفاء کرد. درس‌های **نیچه** پیش از هر چیز کوششی برای خلاصی از نفوذ عظیم این متفکر بود. نفوذی که هر خواننده‌ی سختکوش نیچه با ان آشناست. به همین دلیل هایدگر برای ادامه‌ی درس‌های هلدرلین نیازمند فاصله‌ای زمانی بود، تا در این مهلت به کار فلسفی‌اش سروسامان دهد. او اثر مهم فلسفی‌اش یعنی ***ادای سهمی به فلسفه*** را در همین دوره نوشت. با این کتاب و با درس‌های نیچه او دیگر آماده بود که باری دیگر به هلدرلین

بپردازد. هم‌چنین درون‌مایه‌های بحثی تازه را یافته بود. بحثی که مرگ در ۱۹۷۶ آن را بست.

۸. دومین تاویل از شعرهای هلدرلین

آثار مهم دوره‌ی دوم از توجه هایدگر به هلدرلین عبارت‌اند از: درسی درباره‌ی شعر «انگار در تعطیلات» که نخست در سال ۱۹۳۹ ارائه شد (م‌آ-۴:۷۸-۴۳)، خطابه‌ای درباره‌ی شعر «یادمان» در زمستان ۴۲-۱۹۴۱ (مجلد۵۲) که در ۱۹۴۳ برای نخستین بار منتشر شد، درسی درباره‌ی شعر «ایستر» در تابستان ۱۹۴۲ (مجلد ۵۳)، خطابه‌ی ۶ ژوئن ۱۹۴۳ که هم‌چون رساله‌ای با عنوان «بازگشت» به مناسبت یک‌صدمین سال مرگ هلدرلین منتشر شد، و دو درس درباره‌ی «یادمان» و چند شعر دیگر هلدرلین در ۱۹۴۳، خطابه‌ای در نشست «انجمن هلدرلین» در مونیخ در ۶ ژوئن ۱۹۵۹ با عنوان «زمین و آسمان هلدرلین» که چندین بار در مجامع دیگر از جمله در دانشگاه هایدلبرگ در ۱۹۶۰ تکرار شد. هم‌چنین هایدگر در پنج و نیم صفحه از مقاله‌ی «شاعران به چه کار می‌آیند؟» که در اساس درباره‌ی شعر ریلکه است، به هلدرلین پرداخت. او در سال ۱۹۵۴ مقاله‌ای با عنوان «انسان شاعرانه می‌زید» (ش‌ز:۲۲۹-۲۱۱) را منتشر کرد. به رغم تنوع رساله‌های دوره‌ی دوم، ساختار آن‌ها ساده و در بیشتر موارد یکسان است. هایدگر نخست مساله‌ی ساده‌ای را پیش می‌کشد، این مساله به طور معمول از یکی از مصراع‌های شعر هلدرلین وام گرفته شده است. او پس از تاویل شعر هلدرلین به پرسش مطرح‌شده پاسخی موقتی می‌دهد. در جریان این تاویل‌ها او مدام مفاهیم اصلی شاعر را از آن خویش می‌کند. نمونه‌اش این برداشت مشهور که به نام هایدگر ثبت شده اما در اصل از آنِ هلدرلین است: «روزگار ما، شب است». (م‌آ-۵۲:۹۲). نمونه‌ی دیگر شکوه‌ای است که از «رفتن خدایان» سر می‌دهد (ش‌ز:۹۲-۹۱).

هلدرلین در شعر «یادمان» خود، «رویایی زرین» را تجربه کرد

(م‌آ-۴:۱۱۳-۱۱۲). هایدگر در خطابه‌ی ۱۹۳۹ با عنوان «هم‌چون یک روز جشن» (ه:۹۹-۶۳)، به این شعر پرداخت. این جشن در ناحیه‌ای نامشخص در جنوب فرانسه روی می‌دهد. در برابر کسانی که می‌گویند هایدگر تاویلی یکسر شخصی از شعرهای هلدرلین ارائه کرده، و «هرچه را که خودش اندیشیده» به شاعر نسبت داده، بد نیست نامه‌ای از هلدرلین به دوستش بوهلن‌درف را به یاد آوریم که هایدگر نیز آن را نقل کرده، و هلدرلین اندکی پس از بازگشت از سفر خود به جنوب فرانسه آن را نوشته، و از محیط و مردمان جنوب فرانسه هم‌چون مردم روزگار باستان یاد کرده، و به تاکید نوشته که آنان او را به یاد «گوهر یونانی» می‌اندازند (م‌آ-۵۲:۸۱-۸۰). جشن در شعر «یادمان» جشنی است که خدایان و میرایان هم‌راه با یکدیگر هم‌چون جشنی در یونان باستان، در آن شرکت دارند. این جشن همان ایام فراغت یا «تعطیلات» است. تعطیلات (feiern) خود را خارج از فعالیت‌های هرروزه قرار دادن است. در روزگار مدرن تعطیلات یعنی «گسست از کار»، و معطل ماندن کار. اما برای هایدگر و هلدرلین تعطیلات جشن است، و معنایی دیگر دارد. در آلمانی هنوز نشانی از معنایی دیگر در واژه‌ی Feier-tag باقی مانده است. تعطیلات اصیل آن است که ما فرصت و فراغت بزرگ‌داشت هستی را بیابیم، و بتوانیم بیاندیشیم که چگونه جهان جهان‌بودگی می‌کند (م‌آ-۵۲:۶۴). در تعطیل، هرروزگی به تیمارداشتی اصیل تبدیل می‌شود. در جشن است که هر چیز بنا به گوهرش مطرح می‌شود. چیزها دیگر ابزاری خوش‌دست و کارا نیستند، بل در خود و برای خود وجود دارند. جشن هم‌چنین «روز به خود آمدن ماست» (م‌آ-۴:۱۰۲). چنان که در یونان باستان نمایش و تراژدی برای روز جشن نوشته می‌شد. آن‌جا بود که تصور درست ملاقات خدایان و میرایان شکل می‌گرفت (م‌آ-۵۲:۷۲). به معنایی دقیق جشن یونانی نه تعطیل کار بل روشن شدن کار بود. اکنون ما باید چشم انتظار «فرا رسیدن جشن» باشیم (م‌آ-۴:۸۷،۱۴۸). شاعران کسانی هستند که نکته را دانسته‌اند.

آنان «خانه‌ای را می‌سازند که قرار است خدایان به آن هم‌چون میهمان وارد شوند» (م‌آ-۴:۱۴۸).

آیا هلدرلین و دیگر شاعران روزگار مدرن می‌توانند در بزرگ‌داشت جشنی برای ملاقات با خدایان، نقش داشته باشند؟ چنین پرسشی در نخستین آثار هایدگر در مورد هلدرلین مطرح نمی‌شد. شاعر نقشی دیگر داشت. نقشی سیاسی که باید به ملت هم‌چون ملت، باخبری و اطمینان از توانایی‌های خود را می‌بخشید. پرسشی که آمد نمایان‌گر دگرگونی ژرفی است که در برداشت‌های هایدگر در مورد نقش شاعر پدید آمده است. پاسخ او به ظاهر چنین است: از آن‌جا که ما در روزگار ظلمت و تنگ‌دستی به سر می‌بریم، هنوز نمی‌توانیم در جشنی مقدس شرکت کنیم، اما در میان ما کسانی پیدا می‌شوند که از آن جشن، و از آینده خبر بیاورند. برای هایدگر نیز شاعر هم‌چون پیامبر منش مسیح موعود (نقشی مسیانیک) دارد، و از آینده خبر می‌آورد. او هم‌چون هر یک از ما «بی‌خانه» و «بی‌جهان» است، اما تفاوتی که با ما دارد در این است که از این نکته باخبر است. او فقط می‌خواند و می‌سراید، و سرایش او بیان آرزوی جشن است: «جشن غایب است اما غیاب به معنای هیچ چیز نیست» (ش‌ر:۱۸۴). غیاب خبر از حضور می‌آورد، کسی غیبت را می‌شناسد که تصوری و خبری از حضور به او رسیده باشد. پس شاید بتوان گفت که بزرگ‌ترین تفاوتی که در کار هایدگر در مورد شعر هلدرلین پدید آمد این بود که در دوره‌ی نخست نگاه او به گذشته بود، و چنین می‌پنداشت که شاعر باید از میراث و سنت خبر بیاورد، و دازاین تاریخی و جمعی را آگاه کند، اما در دوره‌ی دوم نگاه او به آینده است (هم‌چنان که در *هستی و زمان* آینده وجه اصیل زمان‌بودگی دازاین بود)، و باید به هر دازاین، هر فرد، اصالت تاریخی او را یادآوری کند. او را آماده برای تیمارداشت جهان، و مشتاق پذیرایی از خدایان کند.

یادمان در این دوره نه فقط به خاطر آوردن گذشته بل آماده شدن برای

آغاز دیگر است. به همین شکل دشواری‌ها هم در دوره‌ی دوم عظیم‌ترند. دشواری دوره‌ی نخست چه بود؟ گم شدن دازاین تاریخی یعنی ملت. در دومی مشکل چیست؟ دوران ظلمت و حکومت شب و عصر تکنولوژی. در اوّلی شعر فراخوان به عمل بود، در دومی شعر فراخوان به شکیبایی و انتظارست. هرچند مدرنیته هیچ «فضایی» برای هنر باقی نمی‌گذارد،[1] اما شاعر می‌تواند آن‌چه را که ماندگارست دریابد، و بیابد (م‌آ-۵۲:۱۹۳). این‌جا اهمیت واژه‌ی «یافتن» روشن می‌شود. شاعر راز سرآغاز نخست و اهمیت سرآغاز دیگر را می‌یابد. در شعر او اثر هنری جهان را می‌آفریند، یا بهتر بگوییم می‌یابد (ش‌ز:۷۵). واپسین مصراع شعر «یادمان» هلدرلین این است: «شاعر اما، هر آن‌چه را که ماندگارست، می‌یابد». هایدگر پیش‌تر هم در «هلدرلین و گوهر شعر» نوشته بود که بنا به همین گفته‌ی هلدرلین شاعری کنش یافتن جهان است. در دوره‌ی دوم اما، نکته به دقت روشن شده است. این‌جا یافتن به معنای یافتن عملی و مشخص نیست، بل بیشتر دریافتن، و فهم ضرورت است. هرچند شعر هلدرلین «مقدس» است، اما خدا در آن حاضر نمی‌شود، بل خبری از خدایان در آن یافتنی است (م‌آ-۴:۱۱۴). شاعرِ امروز، به آن معمار یونانی همانند نیست که خانه‌ها و پرستش‌گاه‌ها را می‌ساخت، و در جشن شادمانه‌ی خدایان که به او امکان ساختن داده بودند، همراه با آنان شرکت می‌کرد. شاعر امروز از ضرورت ساختن یاد می‌کند.

نکته ما را به رساله‌ی دیگری راهنمایی می‌کند. رساله‌ی «شاعران به چه کار می‌آیند؟» که هایدگر آن را در سال ۱۹۴۶ نوشت. رساله‌ای درباره‌ی ریلکه که هلدرلین هم‌چنان در آن حاضر است. در آغاز رساله هایدگر از «زمانه‌ی ما، این اندوه بی نام و نشان» یاد کرده است. این

---

1. M. Heidegger, *Kunst und Technik*, ed. W. Biemel and F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1989, p.xiii.

زمانه‌ی فقدان صلح است. سال ۱۹۴۶ یک سال پس از پایان جنگ جهانی دوم و هیروشیما، و سال آغاز جنگ سرد است. هایدگر از «سرگشتگی عظیم» یاد کرده است. به روشنی، این دوره‌ی تبدیل جهان به خواست قدرت، و دوره‌ی نیهیلیسم است. این‌جا، شاعر به یاد می‌آورد و برای «امر مقدس» آماده می‌شود که وابسته به خدایان نیست، بل خدایان وابسته به آن هستند (م‌آ-۴: ۵۹). این دوران دیگری است که در آن هنوز امکان بازگشت خدایان نیست. آنان در این جهان جای‌گاه ندارند. این جهان بی‌خداست. شاعر در این دوران با خدایان هم‌راه نیست، اما خبر از آنان دارد، و امر مقدس را «احساس می‌کند» (م‌آ-۵۸: ۱۹۳، م‌آ-۴: ۱۴۸). هایدگر از شاعران هم‌چون سالکان مومن به خدای شراب یاد کرده که از دیاری به دیار دیگر سفر می‌کنند، و همه جا با کلام هم‌راه‌اند: «ره‌آورد مقدس، واژه است». هدیه‌ای که با شاعر می‌رسد کلام است، واژه رخداد امر مقدس است (م‌آ-۴: ۷۷-۷۶).

۹. هلدرلین و دوران مدرن

هلدرلین از خدایانی که رفته‌اند و خدایانی که هنوز نیامده‌اند یاد می‌کرد. هایدگر متوجه می‌شد که این مشخصه‌ی بنیادین زمانه‌ی ماست. زمانه‌ی نفی مضاعف. از یک سو رفتن خدایانی، و از سوی دیگر نیامدن خدایانی دیگر. این زمانه‌ی نیاز است. دورانی که به خدایی متکی نیست اما خود نیز تکیه‌گاهی نمی‌یابد، و محتاج و آرزومند خدایان می‌ماند. گوهر تاریخی شعر هلدرلین معنای معمولی تاریخ را ندارد، بل هم‌چون رخدادی در این زمانه، و هم‌چون فهم این زمانه، معنا دارد. هایدگر از هلدرلین نقل کرده: «ای دوست! ما دیر رسیده‌ایم. راست است که خدایان زنده‌اند. اما فراسوی ما، بالای سر ما. آن‌جا. در جهانی دیگر». و شاعر در این زمانه‌ی نیاز و تنگدستی (dürftiger zeit) به چه کار می‌آید؟ در رساله‌ی بازگشت (در کنفرانس ۱۹۴۳) هایدگر باز درباره‌ی روزگار رفتن خدایان و نرسیدن

خدایان دیگر حرف می‌زند. در این روزگار دیگر نامیدن کنشی قدسی نخواهد بود: «غیاب خدایان، غیاب نام مقدس است». رسالت شاعر یاد کردن از آن امر مقدس است. شاعر با نام دادن هم‌چون کنشی قدسی، آن گم‌شده را می‌جوید. شاعر در میانه‌ی انسان و خدا هشدار خدایان و آواهای انسانی را می‌شنود و آن‌ها را پژواک می‌دهد. این گونه انسان شاعرانه می‌زید روی زمین. این زیستن شاعرانه در دنیایی نامساعد و دشواری‌ساز ادامه دارد. زمین دیگر زمین محبوب خدایان نیست. آنان رفته‌اند و خدایان دیگر نرسیده‌اند. زمینِ رها شده به «خواستِ خواستِ ما»، زمین هم‌چون موضوع بهره‌برداری تکنولوژیک شده است. دیگر پناه‌گاه و سرپناه ما، وطن ما نیست. هایدگر در شعرهای هلدرلین فراخوان بازگشت به زمین را می‌یافت. کوششی برای وطن‌یابی مکرر، و این معنای بازگشت است. باید به زمینی که خدایان رهایش کرده‌اند بازگردیم. و این بازگشت به معنای ساختن شرایطی تازه است. برای رابطه‌ای تازه با زمین. این معنای آماده بودن برای رسیدن خدایی دیگر است. بازگشت به خانه بازگشت به گذشته نیست. خانه را بناکردن و در خور خدایی تازه بناکردن است. هلدرلین از زمانه‌ی خود جدا شد، و به زمانه‌ی بازگشت به خانه جهید. آوای او صدای واقعیتی است که «خواهد رسید». گوهر روزگار خود را رها شده معرفی خواهد کرد. دوران ما روزگار بی‌خانگی (Heimatlosigkeit) است. هایدگر در شعر هلدرلین خانه یافته است. این معنایی بارها ژرف‌تر از آن است که بتوان به سادگی ناسیونالیسم آلمانی‌اش خواند. مساله‌ی هایدگر نه آلمان بل تقدیر غرب است. خانه «محدوده‌ای بسته در مرزها که در آن، این یا آن حادثه اتفاق خواهد افتاد» نیست. خانه جایی است که به آن خواهیم رسید (ه‌گ:۱۰۴-۱۰۳). خانه «جای‌گاه مناسبت اصیل انسان با هستی» است، جایی که در آن رویدادِ از آنِ خود کننده یعنی از آن خود شدن شکل می‌گیرد. سه سال پس از رساله‌ی «بازگشت»، هایدگر در *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*

نوشت که واژه‌ی وطن در شعر هلدرلین به معنایی بنیادین به کار می‌رود. میهن و سرزمین ملی نیست، بل معنایی در تاریخ هستی دارد. گوهر وطن اندیشیدن به بی‌خانگی انسان مدرن است. زمانی که هلدرلین از بازگشت به خانه یاد می‌کند، مساله‌اش این است که هم‌وطنان یا هم‌خانه‌ای‌های او گوهر خویش را بجویند. او در جستجوی گوهر خویش در خودپرستی ملت خود، راه حل نیافت. او آن را از آن تقدیر غرب می‌دید (ر:۲۵۸-۲۵۷).

خانه فراتر از آلمان، اروپا، و حتی غرب است. معادلی در نقشه‌ی جغرافیا ندارد. در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** هایدگر نوشت که غرب حتی به طور منطقه‌ای شناختنی نیست. برای مثال در برابر شرق وجود ندارد. مقصود از غرب فقط اروپا هم نیست. بل به معنایی تاریخ-جهانی نزدیکی ماست به سرچشمه. وطن اقامت و هستن تاریخی ما نزدیکی به هستی است. هلدرلین هم با هر کس که به هستی بیاندیشد هم‌راه است. وطن نزدیکی به هستی است، و نزدیکی به معنای اقامت در اصالت هستی نیست، بل بیشتر توانایی اندیشیدن به هستی است. بی‌خانگی را تجربه کردن و به آن اندیشیدن، خود نزدیکی به هستی است. باید دریابیم که در هجرت و در غربت زندگی می‌کنیم. بیگانگی و غربت (Fremdartigkeit) را تجربه می‌کنیم، و بی‌خانگی را به معنای unheimlich می‌شناسیم.

انسان در خانه‌ی خود زندگی نکرده است. او در سطح زمین زیسته و دانسته که جهان هنوز خانه‌ی راستین او نیست. او با بیگانه شدن به بوم و بر به خانه می‌اندیشد. هلدرلین در جنوب غربی فرانسه بود که معنای آلمانی بودن را دریافت. این معنا برای ما آرزوی یافتن وطن است. هم‌چون راین که در وطن و به سوی وطن جاری است، و از آنِ وطن است. در آثار دوره‌ی نهایی هایدگر مفهوم مکان را به شکلی تاریخی مطرح کرد. در هر دوران تاریخ هستی مکانی ویژه معنایی متفاوت دارد، و خود را به شکل تازه یا متفاوتی بیان می‌کند. آن‌چه به فهم مکان هستی امکان

می‌دهد شعر است. هایدگر نوشت: «شعری که می‌اندیشد، مکان هستی است»، و «شاعرانگی منش اندیشیدن است» (ش‌ز:۱۲).

هرگاه ما از راه توجه به هستی بخواهیم به جهان بیاندیشیم، هیچ کدام از دانسته‌های قدیمی‌مان که در زمینه‌های گوناگون علمی و فلسفی به دست آمده‌اند به کارمان نمی‌آیند. این‌جا فقط هنر و شاعری جای‌گاه یا موقعیتی را نمایان می‌کنند که در آن حقیقت دانسته می‌شود. کارکرد زبان نمایان‌گری، و هم‌خوان است با ناپوشیدگی، یعنی با فهمی تازه از حقیقت. هایدگر در تحلیل نخستین بند شعر تراکل «شامگاه زمستانی» نشان داد که نه بیان برف، شامگاه، خانه، بل فراخوان آن‌ها مهم است: «پنجره به ریزش برف آراسته / آوای ناقوس / خانه آماده / و میز چیده شده». پس از این نخستین بند می‌خوانیم که «مسافران بسیار، برخی از سفر ظلمات، از راه می‌رسند». آنان می‌رسند، و بر میز نان و شراب آماده است. هایدگر توضیح داده که بند نخست فراخوانی است که اهمیت آن نه در توصیف چیزها، بل در یادآوری منش اصلی آن‌هاست که این نیز فراخوانی است. خود شعر نیز فراخوان است. از ما می‌خواهد تا با چیزها هم‌راه شویم، و از چیزها می‌طلبد تا با جهان هم‌راه شوند. در پایان شعر این همه به یک‌دیگر می‌پیوندند. معنایی که از این بازگشت به خانه حاصل می‌شود، از توانش ارجاعی واژه‌ها بارها فراتر می‌رود. این‌جا چیزی در خدمت وصف نیست، بل همه چیز به فراخوان خاموش هستی وابسته‌اند. با وجود این، ما با پیروزی بی‌چون و چرای فراخوان روبرو نیستیم. زیرا همه چیز به پیکار فراخوان با منش توصیفی شعر وابسته است. به گفته‌ی دریدا در چنین شیوه‌ی خوانش هایدگری متوجه می‌شویم که نه چیزی حاضر است و نه غایب. چیزها بی‌تاریخ، بی‌علت، بی‌سرچشمه، بی‌فرجام هستند. این‌سان، هر گونه دیالکتیک، یزدان‌شناسی، فرجام‌شناسی و هستی‌شناسی باژگون می‌شوند.[1]

---

1. J. Derrida, "Ousia et Gramme, Note sur une note de Sein und Zeit", in:

این‌جا دو آوا هم‌راه با هم آغاز می‌شوند یکی هنوز توصیفی است، اما دیگری در پیکار با آن فراخوان چیزهاست. کار هایدگر این نیست که پیروزی قطعی فراخوان را اعلام کند، اما این هست که نگذارد فراخوان از یادها برود. او می‌کوشد تا آوای خاموش هستی را زنده نگه دارد. او ما را به دل مهلکه، و به میان زبان می‌کشاند تا هرگونه سرچشمه‌ی غیر زبانی را از یاد ببریم. یعنی هر ارجاعی را پندار بدانیم، و واقعیت اصلی‌ای که به طور معمول چنین فرض می‌شود که به شعر معنا می‌دهد، کنار بگذاریم. این‌جا، نه چیزها، بل مناسبات درونی، تعامل‌ها، پیکار و بازی مهم است. این‌جا، هرگز فهم و معنا به نتیجه نخواهند رسید. واقعیت فقط در بازی زبان نمایان می‌شود. هیچ آوایی مطلق نیست، و حضور هم معنای مقتدر گذشته‌اش را از کف می‌دهد. ما هم آن اطمینان خاطری را از دست می‌دهیم که سروکار داشتن با معنایی ثابت، قطعی، نهایی و دگرگونی‌ناپذیر می‌آفریند. به جای اطمینان متافیزیکی و تجربی، عدم یقین و موقعیت دگرگون‌شونده پدید می‌آید.

۱۰. شعر و جنون

هایدگر این ناقد سرسخت خردباوری درباره‌ی دیوانگی پرسیده که «آیا دیوانه کسی است که هیچ معنایی را نمی‌سازد؟» (دز:۱۷۳). واژه‌ی Wahnsinn که به معنای دیوانگی به کار می‌رود، از نظر لغوی یعنی «بدون معنا». دیوانه در معنایی که برای خود می‌سازد، فکر نمی‌کند. آیا به راستی چنین است؟ بی‌شک فکر می‌کند اما معنا را در مدار ارتباط‌های مالوف و متعارف نمی‌سازد. مثل همه‌ی مردم معنا نمی‌سازد، و درنتیجه مثل همه فکر نمی‌کند. در *هستی و زمان* جایی که بحث از اصالت پیش می‌آید، و این که من نباید هم‌چون همگان و «هرکس» معنا بسازم، وضعیت دیوانه به یاد

→ *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp.31-79.

می‌آید. هایدگر آن‌جا اشاره‌ای به همانندی دیوانه با دازاین اصیل ندارد، و کوششی در شرح تفاوت آن‌ها نکرده است. اشاره‌ی او در نوشته‌ی مورد بحث ما هم چندان در این مورد به ما یاری نمی‌کند. «معنا» با «سفر کردن» هم‌ریشه است. واژه‌ی sinnan زمانی به معنای «سفر کردن» به کار می‌رفت. دیوانه مثل همه در راستای مورد قبول همه سفر نمی‌کند، و معنا نمی‌سازد. دیوانه در راه دیگری، جز دیگران و بدون دیگران، پیش می‌رود. شاعر چه می‌کند؟ مگر او در زبان از راه همگان می‌رود؟ پاسخ روشن است. شاعر بنا به تعریف‌هایی که پیش‌تر آوردیم از راهی یکسر تازه سفر می‌کند، با زبان به شیوه‌ای نوظهور کار می‌کند. از کاربرد متعارف، استانده، و هرروزه‌ی زبان جدا می‌شود، و راهی تاکنون نپیموده را می‌رود، تا آن‌جا که کارکرد همیشگی و آشنای زبان را ویران کند. آیا کار شاعر همان کار دیوانه نیست؟ هایدگر می‌گوید که شاعر وقتی شاعر است که راه دیوانه را بپیماید (دز:۱۹۱). او از شعر «زمزمه‌ی بعدازظهر» تراکل مثال آورده که شاعر خود دانسته که بال‌های نرم جنون بر چهره‌اش حس می‌شود.

بی‌شک برداشت هایدگر از دیوانگی با آن‌چه هنوز هم در روان‌شناسی مطرح است تفاوت دارد. هنوز فرض مسلط این است که دیوانه معنایی نمی‌سازد. هر کس که از «بیماری روانی» دیگری حرف می‌زند، بر این باور است که گفته‌های دیگری «پرت و پلا»ست. بیمار ذهنی کسی است که واقعیت را درست بیان نمی‌کند، و هم‌خوانی‌ای میان گفته‌های او با امور راستین وجود ندارد. پس دیوانه با حقیقت سروکار ندارد. فوکو به خوبی نشان داد که این برداشت از حقیقت تا چه حد در خدمت سازوکار نظارت اجتماعی و قدرت‌هاست. روان‌شناسی هنوز هم در پی آن است که موجود منحرف را «درست کند»، و او را به راه درست برگرداند. واقعیت، کلام مقدس روان‌شناسی است. دیوانه کسی است که واقعیت را درک نمی‌کند، و درنتیجه، آن را بیان نمی‌کند. کسی قبول

نمی‌کند که آن‌چه دیوانه می‌گوید جور دیگری دیدن و گفتن است. در سلطه‌ی مطلق خردباوری «جور دیگر» معنا ندارد. دیوانه با فرض از کف رفتن خردورزی‌اش دیگر حتی انسان نیست. چون خودش و جهان را «نمی‌شناسد»، و معناسازی، خود، جهان، خرد، و شناسایی همه به یک الگوی یکه و مسلط از خردباوری بازمی‌گردند. دیوانه از نظر هایدگر کسی است که با الگوی مسلط نمی‌خواند، و از راه دیگری سفر می‌کند. فوکو انبوهی از آثار ادبی و هنری و شخصیت‌های هنرمند و اندیش‌مند را مثال آورده که از راه دیگری رفتند. برخی از آنان از نظر معاصران خود به عنوان یک دیوانه شناخته شدند، و ما اکنون قبول داریم که آنان به بخش‌های مهمی از فرهنگ و بینش زیبایی‌شناسانه‌ی دوران ما شکل داده‌اند. نیچه، هلدرلین، وان‌گوگ، آرتو و دیگران. حتی تصویر رمانتیک از هنرمند او را دیوانه‌ای نشان می‌دهد که با همگان هم‌راه و همخوان نیست (بتهوون، کیتس، نوورالیس). کیرکه‌گارد می‌پرسد: «شاعر کیست؟ ناشادی که در دل خویش با نگرانی‌ای ژرف آشناست. لب‌هایش چنان شکل گرفته‌اند که ناله‌ها و فریادها را به نوایی سحرآمیز تبدیل کنند».[1] آیا شاعر نگرانی را به شعر تبدیل می‌کند؟ پس چرا ناشاد است؟ زیرا «آرمانی دروغین» دارد. هرچند برتر از تناهی است، اما هنوز نامتناهی نیست. به بیان دیگر شاعر به اندازه‌ی کافی دیوانه نیست.

تاویل هایدگر از شاعر از این برداشت دور است. شاعر باوری متافیزیکی به امر نامتناهی ندارد که بخواهد خود با آن زندگی کند، یا تبدیل به آن بشود. شاعر عارف و پیامبر نیست. درنتیجه آرمانی هم ندارد. شاعر با خرد متعارف هم‌راه نیست. درنتیجه، به اندازه‌ی کافی دیوانه هست. در *فایدروس* افلاطون نخستین هم‌راهی شاعر و دیوانه را می‌یابیم.

1. S. Kierkegaard, *Either/Or*, vol.I, trans. W. Lowrie, Princeton University Press, 1971, p.22.

سقراط از قول ستزیخوروس گفته که ما آدمیان بزرگ‌ترین نعمت‌ها را در پرتو دیوانگی به دست می‌آوریم. دیوانگی بخشش الهی است. هوشیاری و خرد انسانی، اما دیوانگی خدایی است. پس برتر است: «نوع سوم دیوانگی هدیه خدایان دانش و هنر است که چون به روحی لطیف و اصیل دست یابند آن را به هیجان می‌آورند و بر آن می‌دارند که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به تربیت نسل‌های آینده همت بگمارد. اگر کسی گام در راه شاعری بنهد، بی آن که از دیوانگی بهره‌ای یافته باشد، و گمان کند که به یاری وزن و قافیه می‌تواند شاعر شود دیوانگان راستین هم خود وی را نامحرم می‌شمارند و هم شعرش را که حاصل کوشش انسان هوشیاری است به دیده تحقیر می‌نگرند».[۱] هایدگر با این واگویه، و با گفته‌ی مشهور دمکریتوس که «شعر بدون دیوانگی وجود ندارد» هم‌راه است.[۲]

---

۱. افلاطون، دورهٔ *آثار*، برگردان م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، صص ۱۳۱۲-۱۳۱۳.

2. K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University press, 1948, p.17.

فصل ۲۲

فلسفه‌ی هنر

۱. قدرت هنر

در دسامبر ۱۹۴۴ زمانی که آلمان به سرعت اشغال می‌شد، و رژیم نازی به زانو درآمده بود، هایدگر به دیدار دوست قدیمی‌اش جرج پیخت رفت و شامگاه، همسر او ادیت پیخت ـ آکسلفند که بعدها پیانیست مشهوری شد، واپسین سونات برای پیانو در سی‌بمول، اثر فرانتس شوبرت را به درخواست هایدگر نواخت. هایدگر پس از شنیدن سونات گفت: «ما با فلسفه هرگز قادر به انجام چنین کاری نیستیم».[1] حدس می‌زنم که موومان دوم این سونات که آندانته‌ی زیبا، ژرف و غمگینی است، او را به این نتیجه رسانده بود. اما این یگانه موردی نبود که هایدگر به کاستی فلسفه در برابر هنر اعتراف کرد. برای مثال، او در *نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»* با اشاره به تراژدی‌های سوفوکلس و درک او از éthôs هم‌چون اقامت‌گاه و سرپناه آدمی نوشته بود که این آثار رویکرد اخلاقی و عملی را در ژرفای

---

1. R. Safaranski, *Martin Heidegger, Between Good and Evil*, trans. E. Osers, Harvard University Press, 1999, p.333.

دانایی خود چنان گرد آورده‌اند، که حتی ارسطو در درس‌هایش در مورد اخلاق توانایی انجام چنین کاری را نداشت (ر.۲۶۹). یا شاگردانش نقل کرده‌اند که او بارها به آنان گفته بود که دقت به آثار سزان «مفیدتر از مطالعه‌ی کتاب‌های یک کتاب‌خانه‌ی بزرگ فلسفی است». یک بار با همان روش مشهور و آشنای خود گفت: «کاش می‌شد همان قدر مستقیم اندیشید که سزان نقاشی می‌کرد».[1]

۲. اندیشه به هنر

هنر در آغازکار فکری هایدگر، و حتی تا پایان دوران دگرگونی، و آستانه‌ی خطابه‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری***، جای‌گاه ویژه و معتبری نداشت. سلیقه‌ی او در مورد آثار هنری بیشتر به ذوق سالخوردگان و محافظه‌کاران همانند بود، و با هنر مدرن میانه‌ای نداشت. پس از درس‌های زمستان ۳۵-۱۹۳۴ در فرایبورگ که درباره‌ی شعرهای «گرمانیا» و «راین» هلدرلین بودند، هنر و به طور خاص شعر، اهمیتی تعیین‌کننده در اندیشه‌ی او یافتند. در همان سال ۱۹۳۵ او نخستین خطابه‌ی «درباره‌ی سرچشمه‌ی اثر هنری» را ارائه و کمتر از یک سال بعد آن را کامل کرد. در این متن‌ها به شکل‌های متفاوتی نشانه‌هایی از اندیشه‌های سیاسی هایدگر به ملتِ تاریخی یافتنی بود. به طور خاص، در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** باور هگلی او به پایان «هنر بزرگ» یکی از نکته‌های مرکزی بود. پس از رشته‌ی دوم درس‌های مربوط به شعرهای «ایستر» و «یادمان» هلدرلین، در زمستان ۴۲-۱۹۴۱، به تدریج دیدگاه هایدگر در مورد هنر دگرگون شد، و به آثار برخی از هنرمندان مدرنیست بیشتر توجه کرد. در سال ۱۹۴۶ به شعرهای ریلکه از

---

1. J. Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University press, 2001, p.151.

C. Jammes, "The Loss of Things", in: *Kunst Museumjournal*, 2/1, 1990, pp.33-44.

G. Seubold, *Kunst als Enteignis*, Bonn, 1996, pp.103-118.

زاویه‌ای تازه پرداخت، و در سال‌های بعد ستایش‌گر گئورگه، تراکل، سلان، سزان، کله، استراوینسکی، و شماری دیگر از هنرمندان و شاعران مدرنیست شد، و در میان دوستان نزدیکش ژرژ براک، و رنه شار جای گرفتند.

برخلاف این نظر مشهور که *سرچشمه‌ی اثر هنری* یعنی متنی که هایدگر در سال‌های ۳۶-۱۹۳۵ به آن پرداخته بود، بیانگر آخرین یا مهم‌ترین دیدگاه او در مورد هنر است، امروز شماری از شارحان اندیشه‌ی او چنین می‌اندیشند که نباید مطالب این متن را نظر نهایی یا اصلی او در زمینه‌ی فلسفه‌ی هنر دانست، و آن خطابه، و دو متنی که او بر اساس آن نوشت، فقط بیان‌گر آغاز کارش در این زمینه بودند. از جمله جولین یانگ در کتاب *هایدگر و فلسفه‌ی هنر* این نکته را پیش کشیده که ما در آن دسته از نوشته‌های هایدگر که به هنر مربوط می‌شوند، با دو گرایش فکری متفاوت روبروییم، و باید بتوانیم آن‌ها را به دقت از هم جدا کنیم.[1] یکی از این گرایش‌ها از همان خطابه‌ی *سرچشمه‌ی اثر هنری* آغاز شده، و تا ۱۹۳۷ به درازا انجامیده، و بیان‌گر روحیه‌ای هگلی در مورد «پایان هنر بزرگ» بوده، و دیگری از حدود ۱۹۳۷ آغاز شده، و تا پایان زندگی او ادامه یافته است. در دوره‌ی نخست، هایدگر هر جا که در بحث‌های خود به هنر می‌رسید، از «هنر بزرگ» یعنی مجسمه‌سازی، تراژدی، معماری، و شعر یونان باستان مثال می‌آورد، و با لحنی یادآور بحث هگل در مورد «مرگ هنر»، حسرت آن دورانی را می‌خورد که هنر نقشی بزرگ در سامان‌یابی شیوه‌های هستن انسان‌ها داشت، نقشی که به گمان هایدگر هنر در روزگار مدرن آن را از دست داده است. در مورد شعر نیز، او به شاعران غیر آلمانی چندان نمی‌پرداخت، و بیشتر ستایش‌گر هنر شاعری هلدرلین بود، و گاه اشاره‌هایی هم به گوته و شاعرانی دیگر داشت. این نکته که او در

---

1. Young, *op.cit.*, introduction.

مورد شعر فقط به شاعران آلمانی زبان پرداخت در سال‌های توجه او به هنر مدرن نیز ادامه یافت، و چندان تفاوت نکرد. زیرا او شعر را به زبان پیوسته می‌دانست، و با وجود آشنایی با زبان‌های متعدد، باز مایل نبود که در مورد شعرهای غیر آلمانی اظهار نظر کند. هرچند خواننده‌ی مشتاق شعرهای رنه شار بود، و آثار پل والری را می‌ستود. فقط در مورد زبان یونانی قدیم بود که به خود اجازه‌ی تاویل و پیش کشیدن نکته‌هایی تازه در متون ادبی و شاعرانه را می‌داد، و نمونه‌ی مشهور آن تاویل نخستین هم‌سرایی در *آنتیگونه‌ی* سوفوکلس در *درآمدی به متافیزیک* است. این برداشت به نظر درست می‌آید و ما را دعوت می‌کند تا در کارهای واپسین دوره‌ی زندگی فکری هایدگر با دقت بیشتری توجه کنیم، و متوجه ارزیابی‌های تازه‌ی او در مورد هنر به طور کلی، و هنر مدرن به طور خاص، باشیم.

۳. نخستین رویکرد به هنر

اثر هنری در *هستی و زمان* اهمیت و اعتبار خاصی ندارد. در این کتاب جای بحثی درباره‌ی آفرینش هنری در تحلیل بنیادین دازاین، و مباحثی در مورد هنر و poïêsis خالی است. جدا از اشاره به افسانه‌ی «کورا» درباره‌ی تیمار، و متن هیگینوس (هز:۴۳۶)، فقط اشاراتی انگشت‌شمار به آثار هنری، هم‌چون اشاره به داستان «مرگ ایوان ایلیچ» تولستوی در یک پانوشت (هز:۲۹۸پ۱۲) آمده‌اند، و دیگر بحثی از هنر در این کتاب یافتنی نیست. همه‌ی این موارد نیز کاربردی‌اند، و فقط برای روشن کردن معضلی فلسفی نوشته شده‌اند، وگرنه به نظر می‌رسد که خود هنر در آن زمان، از نظر هایدگر اهمیت و اعتباری در هستی‌شناسی بنیادین، و در تحلیل بنیادین هستن دازاین، نداشت، و اثر هنری، خیلی ساده، یکی از نتایج کارها و فعالیت‌های انسانی، در کنار سایر فرآورده‌های او، محسوب می‌شد. در *مسائل بنیادین پدیدارشناسی* نیز اشاره‌های ادبی (برای نمونه به

دفترهای *مالته لائوریس بریگه* ریلکه) نقشی این چنین دارند. حتی در همین اشاره‌ی آخر معلوم است که هایدگر مقام شاعر و نویسنده را هنوز هم‌ارز مقام اندیش‌مند نمی‌دانست. گویی شاعر و نویسنده توانایی فرارفتن از فهم غیر اصیل و خاص خود از هستن را ندارند، و همواره زندانی زمان حاضر، و در بند آن‌چه اکنون به نظر می‌آید، باقی می‌مانند. آنان یا هستن را بر اساس چیزها طرح می‌ریزند، و یا آن را بر اساس هستن هستندگان پیش می‌کشند، و به همین دلیل، کارشان چندان رادیکال و بنیادین نیست (م‌پ:۲۴۷-۲۴۶).

شاید بتوان گفت که مفاهیم اصلی *هستی و زمان* در مورد اثر هنری قابل تعمیم هستند. یعنی کتاب با وجود بی‌توجهی آشکار نویسنده‌اش به هنر، روش و ابزاری برای بحث در زمینه‌ی هنر را فراهم می‌آورد. اثر هنری برخلاف درخت و صخره، چیزی «"حاضر در دست"» نیست که فقط متوجه مشخصات و صفت‌های آن بشویم، و برخلاف کوزه و چکش چیزی «"آماده در دست"» نیز نیست که ابزار کار، یا وسیله‌ی فهم و شناسایی ما باشد. اگر اثری هنری را از این زاویه مورد توجه قرار دهیم منش هنری آن را منکر شده‌ایم، و آن را هم‌چون یک سند در نظر گرفته‌ایم. اثر هنری نه هدف خاصی دارد، و نه به کاری می‌آید. از مواد مادی فراهم آمده و تبلور فکر و آفرینندگی هنرمند است، و در نهایت «چیزی» در این دنیاست. در نگاه نخست به نظر می‌آید که اثر هنری به توانایی گزینشی هنرمند وابسته است. نقاش است که رنگ‌ها، خط‌ها، و سطح‌ها را برمی‌گزیند، و آهنگسازست که آواهایی با طول موج‌های معیین را در پی هم می‌آورد. جلوتر خواهیم دید که این برداشت ناشی از نگاه نخست چندان هم درست نیست. با وجود این که اثر هنری چون گزینش مواد و شکل می‌نماید، اما بیشتر همانند یک طرح است که جهانی را فراهم می‌آورد که گزینش در آن جهان ممکن می‌شود. بنا به روش پدیدارشناسانه و مباحث *هستی و زمان* می‌توان گفت که اثر هنری محیط

فرهنگی و تاریخی‌ای را که در آن پدید آمده است، روشن می‌کند (بعدها هایدگر به این همه گفت «جهان») و ارتباطی خاص با زیست‌بوم خود می‌یابد (که به آن عنوان «زمین» داد). البته، نکته‌هایی که آمدند فقط استنتاج‌هایی از مباحث اصلی *هستی و زمان* در مورد خاص هنر هستند، و به یاری مباحث بعدی هایدگر مطرح شده‌اند، وگرنه در خود آن کتاب چنین مسائلی به صراحت و دقت مطرح نشده‌اند.

برخی از نویسندگان بر این باورند که علت اصلی توجه هایدگر به هنر، در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰، سرخوردگی سیاسی او بود. آنان استدلال می‌کنند که او هم‌پای فاصله‌گرفتن از زندگی فعال سیاسی، سر خوردن از سیاست‌های نازی‌ها، و استعفاء از ریاست دانشگاه فرایبورگ، متوجه اهمیت هنر شد، تا آن‌جاکه می‌توان گفت هنر را جای‌گزین سیاست کرد. این باور، دست‌کم چنین که قاطع بیان شده، به نظر درست نمی‌نماید. در درس‌های ۳۵-۱۹۳۴ که هایدگر درباره‌ی هلدرلین ارائه کرد، شعر و هنر هم‌راه با مسائل فلسفی و سیاسی‌ای که برای هایدگر مهم بودند مطرح شده‌اند. رویکرد هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* و خطابه‌ی *سرچشمه‌ی اثر هنری* به آثار هنری نیز نمایانگر توجه او به رابطه‌ی میان هنر و سیاست است. از سوی دیگر، توجه هایدگر به هنر مقارن شد با تمرکز کار فکری او بر نوشته‌های نخستین فیلسوفان یونان. در آثار هراکلیتوس، پارمنیدس، امپدوکلس و دیگر متفکران آغاز اندیش‌مندی فلسفی یونان، شعر و هنر از متن فکرهای فلسفی و علمی جدا نیستند. هایدگر که مجذوب اندیشه‌های آنان شده بود، برای فلسفه‌ی مدرن نقطه ضعف تازه‌ای هم یافت. دکارت از شعر فرانسوی و لاتین همان قدر دور بود که کانت از شعر و ادب آلمانی دوران خود. رویکرد متفکرانی چون هگل، شلینگ، شوپنهاور و نیچه به هنر نمایانگر رخنه‌هایی بود که از این زاویه در مبانی فلسفه‌ی مدرن و بینش متافیزیکی پدید آمده بود. اما به گمان هایدگر هنوز مسائل اصلی و از جمله موقعیت هستی‌شناسانه‌ی اثر هنری با دقت لازم دانسته و تشریح نشده بود.

۴. هنر و مفهوم technê

اگر ما به آثار و درس‌های دوره‌ی مشهور به هستی‌شناسی بنیادین در کارهای هایدگر دقت کنیم، متوجه می‌شویم که هنر به معنای خاصی یعنی به معنای یونانی technê حاضر است، اما هیچ جا امری اصیل و سرچشمه‌ای به حساب نمی‌آید. بنا به طرح هستی‌شناسی بنیادین فقط یک مساله‌ی اصیل و مهم فلسفی وجود دارد که شایسته‌ی آن است که ما تمامی دقت خودمان را متوجه آن کنیم، و آن معنای هستی است. برای این کار باید از هستنده‌ی متناهی‌ای که خودمان هستیم آغاز کنیم. در این مرحله از بحث زمانِ این هستنده و فعالیت‌های عملی و طرح‌اندازی‌های او مطرح می‌شوند. پیش‌تر هایدگر در درس‌های زمستان ۲۵-۱۹۲۴ در مورد مکالمه‌ی **سوفیست** افلاطون، به نظر ارسطو در مورد فعالیت‌های عملی انسان و دانایی‌های متفاوت ناشی از آن‌ها پرداخته بود. نیمی از این درس‌ها به تحلیل کتاب ششم ***اخلاق نیکوماخوس*** ارسطو اختصاص داشتند. مفهوم technê در کتاب ارسطو از جمله فضیلت‌های شناختی، گونه‌ای آشکارگری و کشف، و یکی از راه‌های شناسایی و معرفی حقیقت به شمار آمده است. هنر دانایی عملی یا technê است، اما هم‌بسته است با فعالیتی انسانی که ارسطو آن را poïêsis می‌خواند. این نوعی آفرینش است که سبب می‌شود تا اثر هنری تبدیل به راهی در فهم حقیقت شود. در فهم ارسطویی سرچشمه‌ی هنر فعالیتی خاص یا مهارت است، و هر مهارتی خود ریشه در کاردانی یا دانایی خاصی دارد. ارسطو این فضیلت نهایی را هنر می‌خواند، با وجود این، مهم است که بدانیم او هنر و فعالیت هنری را در فهم حقیقت نابسنده می‌دانست، زیرا فرجام آن‌ها یکسر خارج از حیطه‌ی عمل خودشان قرار دارد. سرچشمه‌ی هنر بیرونی است. کسی که کار می‌کند و مهارت می‌یابد، هدف را تعیین می‌کند. به نظر ارسطو در حالی که technê یعنی فن و هنر از این که فرجام آن‌ها بیرونی

است، آسیب می‌بیند، شماری از فضیلت‌ها رها از چنین آسیب‌هایی هستند. از جمله‌ی آن‌ها phronêsis است. آن دانایی عملی‌ای که هدف در آن خواناست با خود فراشد فعالیتی که منجر به دانایی می‌شود. در نتیجه کنشی اخلاق هم محسوب می‌شود که با آن کسی خودش را «می‌سازد». در حالی که technê دانایی فنی و حرفه‌ای است، phronêsis دانایی عملی‌ای است که انسان را به سوی prâxis راهنمایی می‌کند. هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* در مورد این معنای technê نوشت که «نه هنر است و نه تکنولوژی، بل فقط یک شکل دانایی است. آفریدن و ساختن به معنای تولید کردن است» (دم:۱۴-۱۳). در technê، موضوع، امری است «حاضر در دست» که موضوع شناسایی علمی و بررسی نظری است، در حالی که در phronêsis، موضوع، منش «آماده در دست» دارد، منش هستنده‌ای که موضوع حقیقت یا alêthéuein است (س:۲۸-۲۷،۵۴). به بیان دیگر، phronêsis آن باخبری‌ای است که نتیجه‌اش در عمل نمایان می‌شود. هایدگر برای دانایی ناشی از technê (به معنای رایج آن در ادبیات یونان باستان) چندان ارجی قائل نبود. به گمان او ما باید در پی کشف یا ابداع معنای تازه‌ای از technê و هنر باشیم که با معنای حکمت عملی یا phronêsis هم‌راهی داشته باشد. معنایی که ناظر به تمامی شکل‌های کنش و عمل آدمی باشد، و به دانایی‌های ناشی از آن‌ها دقت کند، و فقط منحصر به دانایی فنی نباشد. در *درآمدی به متافیزیک* چنین معنای تازه‌ای از technê مطرح شده، و این معنا از شالوده‌شکنی معنای کهن به دست آمده است. اکنون ببینیم که این دگرگونی چه تاریخی داشت.

تا «خطابه‌ی ریاست» دیدگاه هایدگر در این مورد که در هستی‌شناسی بنیادین technê در کل بی اعتبارتر از فلسفه و اندیشه است، تفاوتی نکرد. اما در این خطابه ناگهان همه چیز عوض شد. این‌جا اشاره‌هایی به پایگان امور اصلی در زندگی فعال آمد. در این اشاره‌ها جای‌گاه technê دگرگون شد، و مقامی والا یافت. technê که پیش‌تر در ردیف امور غیر اصیل و

هرروزه محسوب می‌شد، ناگهان در راس نردبام اصالت قرار گرفت. هایدگر در آغاز خطابه‌اش از فلسفه چنان که از ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* آموخته بود، هم‌چون والاترین و ارج‌مندترین شیوه‌ی اندیشه به هستی یاد کرد، و آن را «اصل اصیل فردیّت» نامید. او دانایی را به شیوه‌ی افلاطون و ارسطو والاترین وجه وجودی انسان خواند. اما کمی بعد با اشاره به اهمیت پرومتئوس برای یونانیان، که او را نخستین فیلسوف می‌انگاشتند، از قول آیسخیلوس گفت که دانایی بارها ضعیف‌تر از ضرورت است (آس:۱۰۱). یعنی تمامی دانش ما از چیزها، سرانجام جایی در برابر امری فراتر از قدرت (Übermacht) قرار می‌گیرند. آن‌جا دانایی و فلسفه با بزرگ‌ترین چالش‌ها روبرو می‌شوند. جایی که یگانه قدرت چیزی جز آشکارگی هستی نیست. فلسفه که هم دانایی و هم زندگی است آن قدرت و بزّندگی خود را از دست می‌دهد. با از میان رفتن پایگان قدیم، راه گشوده می‌شود تا جای‌گاهی تازه برای technê پدید آید. technê به عنوان ساختن چیزها، و سروکار داشتن با چیزهای «آماده در دست»، تبدیل به technê هم‌چون امری والا می‌شود، امری که قادر است هستی را آشکار کند. در مورد این شکل والای technê در «خطابه‌ی ریاست» توضیح بیشتری نمی‌یابیم. اما آشکارا امری است فراتر از دانایی عملی.[1]

تا آن‌جا که به نخستین درس‌های هلدرلین در ۳۵-۱۹۳۴ مربوط می‌شود چنین می‌نماید که معنای والای technê که فقط یک سال پیش از آن‌ها در «خطابه‌ی ریاست» مطرح شده بود، کنار گذاشته شد. خوانش شعرهای هلدرلین به کار فهم موقعیت پرتاب‌شدگی و هرروزگی می‌آید،

---

1. C. P. Geiman, "Heidegger's Antigones", in: R. Polt and G. Fried eds, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001, pp.161-185.

اما تفاوت مهمی هم میان این گفته‌ها با بحث‌های *هستی و زمان* یافتنی است. این‌جا دازاین دیگر یک فرد نیست بل «گردهم‌آیی اصیل افراد در یک جامعه» است (ه‌گ:۲۰-۱۹). هایدگر یادآور می‌شود که هلدرلین می‌پرسد «ما که هستیم؟»، و نمی‌پرسد که یک فرد کیست. هایدگر پاسخ می‌دهد که ما «از هرروزگی بیرون شدن» هستیم (ه‌گ:۴۹). اما هرروزگی چطور شکل می‌گیرد، و دانسته می‌شود؟ به ظاهر، پاسخ هایدگر این است که به یاری تولید و فعالیت، کنش و کار. این‌جا مفهوم technê به عنوان کارهای زندگی هرروزه مطرح می‌شود. نکته بر سر «فعالیت هرروزه‌ی انسان تولیدکننده که محصول‌های تولیدی‌اش را در خدمت پیشرفت فرهنگ به کار می‌گیرد» است. همین امر مرز هرروزگی و اصالت را هم تعیین می‌کند. این‌جا technê سطح نازل زندگی هرروزه‌ی کنش‌های فرهنگی، اقتصادی، و... است. چنین می‌نماید که انتقاد هایدگر به رژیم نازی که با احتیاط بیان می‌شود، این است که چرا رویکرد این نظام به فن‌آوری و هنر در این سطح باقی مانده، و نتوانسته technê را به معنایی دیگر و والاتر، به کار ببرد. اگر این تاویل درست باشد، این یکی از نخستین نمونه‌های انتقاد هایدگر به نازی‌هاست که در لفافه‌ی بحثی پیچیده پنهان شده است. در روزگار مدرن میان زمان محدود فرد با زمان تاریخی یک ملت فاصله افتاده است. هر فرد زمان‌بودگی است، اما تاریخ‌بودگی نیست. فقط معدودی از افراد می‌توانند تاریخ‌بودگی ملتی را بیان کنند. این افراد با technê یعنی با «آفرینش به معنایی تازه» سروکار می‌یابند، و «آفرینندگان به معنایی تازه» خوانده می‌شوند. آن‌ها هنرمندان و شاعران هستند که با «مویه‌ی مقدس» هلدرلین بازشناخته می‌شوند، آوای ناامیدی او را می‌شنوند که خدایان رفته‌اند. شاعر با «حالت بنیادین» (Grundstimmung) آشناست. همان که حقیقت بنیادین ملت را بیان می‌کند، و آن را به اراده، تصمیم، و آمادگی فهم امر مقدس می‌کشاند (ه‌گ:۱۰۲). از این‌جا، معنای ساده‌ی technê در برابر معنایی پیچیده‌تر که به

آفرینش اثر هنری مربوط می‌شود، قرار می‌گیرد: «حالت بنیادین که به معنای حقیقت دازاین یک ملت است، به طور اصیل در آغاز، ساخته‌ی شاعر است. اما هستی که این چنین هستندگان را آشکار می‌کند، با اندیشه‌ی اندیش‌مند فهمیده، بیان، و این‌سان، گشوده می‌شود. هستی‌ای چنین درک‌شده در بالاترین و واپسین جدیت اصیل یعنی تعیین‌کنندگی حقیقت تاریخی مطرح است، و از این راه است که مردم به خویشتن هم‌چون ملت بازمی‌گردند» (ه‌گ:۱۳۷). شاعر حالت بنیادین را نشان می‌دهد، و اندیش‌مند از آن به هستی می‌اندیشد.

۵. رابطه‌ی technê با poïêsis

این معنای والای technê که فراتر از تولید ساده‌ی هرروزه برود، در دیگر متن‌های هایدگر که در آن زمان تهیه شدند، مورد تاکید قرار گرفت. هایدگر بر اساس درس‌های ۳۵-۱۹۳۴ نخست از رابطه‌ی میان technê و poïêsis آغاز کرد. او «معنای دیگر technê» را مطرح و بیان کرد. ما باید این واژه را از معنای امروزی‌اش که متعلق به تکنولوژی است (و فقط در حد «فن» مطرح می‌شود) جدا کنیم، و آن را از هر رابطه‌ای با تکنولوژی بپیراییم (م‌ف:۱۷۹-۱۷۸). دیگر معلوم شده که technê بدون poïêsis بی‌معناست. بدون آفرینندگی هدف‌مندی‌ای که سبب تحقق هدف در چیز شود، بدون نیروی آزادی انسانی که در این چیز متبلور می‌شود، technê معنایی نخواهد داشت. این نکته در *درآمدی به متافیزیک* یعنی آن متنِ هایدگر که در آن هنر و poïêsis نقش کلیدی یافتند، هم‌چون چراغی فراراه هایدگر قرار گرفت. بحث او به یاری اشاره‌های مکرر به اندیشه‌های نخستین فیلسوفان یونان کامل شد. در این تعبیر تازه technê معنایی تازه یافت، و دیگر مهارت در تولید این یا آن محصول دانسته نشد، بل آفرینش هنری نام گرفت. گویی نهایت هر تولیدی، یعنی کامل‌ترین شکل آن، آفرینش هنری است. در اثر هنری حقیقت هستی راهی برای آشکارگی خویش می‌یابد.

این گام بزرگ هایدگر به سوی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** است. در کار آفریننده، انسان از اهمیت تفاوت هستی‌شناسانه باخبر می‌شود، و به این اعتبار که با هدف آشناست، تاریخ‌مند است (دم:۳۴-۱۳۳). باید گفت که techně دانایی ناشی از کار انسانی‌ای است که به هستی تاریخی انسان پیوسته است. هستی انسانی هم به پیکاری میان پنهان‌گری و آشکارگی، ظهور ناب و ناپیدایی، هستی و مغاک وابسته است. به دلیل همین پیکار پیچیده‌ی درونی میان نیروهاست که هستی نیرویی کارآمد، یعنی «خود اثبات‌گری آفریننده» محسوب می‌شود. به این ترتیب techně، برخلاف درس‌های ماربورگ، دیگر به هرروزگی کاهش نمی‌یابد، حتی اگر فقط به دانش و قدرت مرتبط باشد. هم‌چنین برخلاف «خطابه‌ی ریاست» مقامی که هر سازندگی انسانی را در بر بگیرد ندارد، بل به آفرینش هنری مرتبط می‌شود، که البته این نیز از نظر هایدگر مقامی والاست. این مفهوم به یاری اندیشه‌های پارمنیدس اندیش‌مند، سوفوکلس شاعر و دیگر متفکران یونانی در نخستین جلوه‌های فلسفه‌ی یونان عاملی می‌شود که علیه گرایش به پرتاب‌شدگی و هرروزگی عمل می‌کند. این است که techně به عنوان امری بزرگ چنین ستایش می‌شود: کار شاعرانه. هایدگر techně را در این معنا ساختن عظمت‌هاست در برابر ساختن‌های هرروزه می‌داند، آن باخبری‌ای که هم‌چون دانایی عملی محدود به چیزهای موجود نیست، بل به سان نگاه درون‌کاوانه‌ای است که فراسوی هر آن‌چه به طور مستقیم در دسترس ماست، پیش می‌رود. توانایی برآمده از techně دست‌یابی (Er-wirken) آشکار هستی است در هستندگان.

با شرح کوتاهی که آمد متوجه می‌شویم که معنای لفظ techně از نظر هایدگر چند بارعوض شد. هرچند در آستانه‌ی نگارش ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هنوز به عنوان گونه‌ای باخبری و دانایی به کار می‌رود، اما دانشی است پرسش‌گر و شاعرانه. این هم از رابطه‌اش با phusis یعنی هستی و phronêsis یعنی حکمت عملی دانسته می‌شود. در ۱۹۳۵ یعنی در زمان

درآمدی به متافیزیک هایدگر یک بار دیگر به درس‌های ۲۲-۱۹۲۱ بازگشت. فلسفه رویکردی بنیادین به مساله‌ی هستی، و پرسش‌گری است، از شگفتی ناشی می‌شود، و درنتیجه، رابطه‌ای با هنر دارد. آشکارگی فقط آن‌جا روی می‌دهد که با کار به دست آید: کار شاعر با زبان و واژه در شعر، کار تندیس‌گر و معمار با سنگ، کار اندیش‌مند با مفهوم و واژه در فلسفه. هایدگر یادآور شده که فقط به این معنا یونانیان اثر هنری را همان کار و دانایی ناشی از کار یعنی technê می‌دانستند (دم:۱۳۴). واژه‌ی «بزرگ» در درس‌های هلدرلین که تقریباً هم‌زمان بودند با *درآمدی به متافیزیک* شامل این سه می‌شد: شاعر، اندیش‌مند، سیاست‌مدار. سیاست‌مدار بزرگ جای‌گاهی را فراهم می‌آورد که دازاین تاریخی در آن قرار دارد. اوست که «نهادها، مرزها، ساختارها، و نظام» را می‌آفریند. شاعر بزرگ کسی است که به «نهاد اصیل دازاین تاریخی یک ملت» سرسپرده است. شاعر بزرگ هم‌راه با خود گوهر فلسفه را می‌آورد. اندیشه‌ای که راه‌ها را می‌گشاید و چشم‌انداز دانایی را باز می‌کند، و ملاک‌ها، هنجارها، و پایگان‌ها را شکل می‌دهد، و آن زمینه‌ی دانایی‌ای را دسترس‌پذیر می‌کند که در آن، و با آن، یک ملت خود را ملتی تاریخی و معنوی می‌یابد. با اندیشه است که دازاین تاریخی ساخته می‌شود، و این اندیشه همان شعر است.

هایدگر با کوشش فکری بسیار کوشید تا technë را از معنای متافیزیکی آن رها کند (همان معنای متافیزیکی‌ای که سرانجام در گشتل تکنولوژی باز مطرح شد)، و آن را به معنای اصیل نخستین فیلسوفان یونان بازگرداند. البته، معلوم نیست که چرا او به جای این لفظ technê، که قرار بود به معنایی یکسر جدید به کار رود، لفظ دیگری را برنمی‌گزید تا کاربرد technê موجب دشواری و بدفهمی نشود. *درآمدی به متافیزیک* نشان داد که بر سر واژه‌ی یونانی technê همان بلایی آمده که بر سر واژه‌های بنیادین دیگری چون phusis آمده بود. لفظ technê به رغم پیوند

قدیمی و یونانی‌اش با شناسایی اصیل، که بیان آشنایی انسان با حقیقت هستی بود، در تاریخ فراموشی هستی معنایی دیگر یافت، و تبدیل شد به ساختن، بنا به اهداف عملی. به گمان هایدگر، ما دیگر نباید دانایی را گردآوری اطلاعات و انباشت آن‌ها بدانیم. دانش به «ضوابط و پایگان‌هایی» بازمی‌گردد که «در آن و از طریق آن مردمانی دازاین خود را در جهانی تاریخی ـ معنوی درک می‌کنند، و به آن تحقق می‌بخشند» (دم:۸). به این معناست که technê فراتر از هر چه در دسترس ماست می‌رود، و به قلمروهایی تازه گام می‌نهد، چیزها را فعال می‌کند و حدود فعالیت آن‌ها را می‌شناسد: «دانش توانایی به کار انداختن هستی این یا آن هستنده است. یونانیان هنر به معنای واقعی و اثر هنری را technê می‌نامیدند، زیرا هنر آن است که با بیشترین فوریّت هستنده را (یعنی ظهوری که در جای خویش قرار گرفته) در جای‌گاهی قرار می‌دهد و آن را در امری حاضر (محصول کار) تثبیت می‌کند. اثر هنری کار است، نخست نه به این دلیل که ساخته شدنی است، بل از این‌رو که هستی را در هستنده پیش می‌کشد. پدیداری را پیش می‌کشد که در آن نیروی ظاهرشدنی یعنی هستی، نورانی می‌شود» (دم:۱۳۴). این نکته که اثر هنری حقیقت را نمایان می‌کند در آثار بعدی هایدگر دقیق شد. در **سرچشمه‌ی *اثر هنری*** هایدگر از «حقیقتِ در حال کار» یاد کرد. آن‌چه در آثار قبلی او امتیاز ویژه‌ی دازاین بود که می‌پرسد، و این پرسش به آشکارگی هستی یاری می‌رساند، از این‌جا به بعد به اثر هنری و شعر، سپرده شد.

هنر دانایی است و به این معنا technê است. هنر چون تولیدشدنی است، یا با مواد سروکار دارد، technê نیست (دم:۱۳۴). در اثر هنری هم‌چون جای‌گاه هستی همه‌ی چیزهای دیگر ظاهر، توضیح‌دادنی، و هم‌چون هستی قابل فهم می‌شوند. زیرا هنر می‌تواند هستی را هم‌چون هستنده‌ای نمایان کند، و در آن جای دهد. این توانایی ناب و ساده‌ی technê است. این‌جا نخستین نگاه هایدگر به اثر هنری پایان می‌یابد. او

گمان می‌کرد که دیگر مبانی فلسفی لازم برای فهم اثر هنری را فراهم آورده، و درکی تازه از technê و poïêsis را پیش کشیده است. اصطلاح‌هایی که در درس‌های هلدرلین آمده بودند در ***درآمدی به متافیزیک*** تدقیق شدند. نکته‌ی مرکزی هم مطرح شده بود که اثر هنری جای‌گاه پدیدارشدن حقیقت است. حتی لفظ «سرچشمه» هم در فهم اثر هنری در ***درآمدی به متافیزیک*** به کار رفته بود (دم:۵).

۶. تراژدی یونانی

رویکرد هایدگر به تراژدی یونانی نکته‌ی مهمی است که به طور معمول از نظر نویسندگانی که درباره‌ی اندیشه‌های او به هنر می‌نویسند، دور می‌ماند. او در ***نامه‌ای درباره‌ی «انسان‌گرایی»*** تراژدی‌های سوفوکلس را در نمایش معنای اصیل éthôs بارها برتر از نوشته‌های ارسطو دانست. این واژه برای ارسطو سرچشمه‌ی بحث اخلاقی بود، اما هایدگر همچون سوفوکلس آن را به هستی انسان مرتبط می‌دانست، و به معنای اقامت‌گاه آدمی و سرپناه او تعبیر می‌کرد (ر:۲۶۹). هایدگر عبارت هراکلیتوس éthôs anthrôpoi dämôn را چنین ترجمه کرد: «اقامت‌گاه برای انسان جایی است گشوده به حضور خدایان» (ر:۲۷۱). این بیان تنها معنای éthôs را روشن نمی‌کند، بل درک هایدگر از هنر همچون جای‌گاه اقامت انسان با هستی را آغاز می‌کند. به نظر هایدگر تراژدی‌های یونانی جای‌گاهی هستند که اندیشه و کنش انسانی را شفاف می‌کنند، و معنای دقیق و حقیقتِ اقامت گزیدن انسان در جهان را روشن می‌کنند.[1] پیش‌تر در ***هستی و زمان*** هایدگر معنای اصلی در جهان هستن ما را همان اقامت گزیدن یا

---

1. W. McNeill, "A "Scarcely ponered word". The place of tragedy: Heidegger, Aristotle, Sophocles", in: M. de Beistegui and S. Sparks eds, *Philosophy and Tragedy*, London, 2000, pp.169-193.

باشیدن دانسته بود. او به تاکید گفته بود که «در هستن» معنایی مکانی ندارد، بل به معنایی هستی‌شناسانه اقامت گزیدن است. او حتی با یادآوری لفظ آلمانی ich bin گفته بود که معنای درست آن وقتی دانسته می‌شود که «من هستم» به شکل «من اقامت دارم» دانسته شود (ه‌ز:۸۰). اقامت کردن این‌جا معنایی «فیزیکی» که می‌تواند با روش ریاضی فهمیده و بیان شود، ندارد، بل معنای حضور (bei) در برابر دیگر هستندگان دارد. درنتیجه، محدود به وضعیتی خاص ماندن نیز هست. در اندیشه‌ی هایدگر به تراژدی یونانی، این شکل بیان زندگی، جای‌گاه حضور هستندگان است. تراژدی‌های سوفوکلس گوهر جای‌گاه را نمایان نمی‌کنند، اما خود جای‌گاه را در رخدادش یعنی آمادگی‌اش در بیان حضور هستندگان نمایش می‌دهند. آن‌ها گوهر «اقامت گزیدن» را نه به معنای Wesen آلمانی یا معنای to ti en einai ارسطویی، بل همچون معنای لغوی Wesen یعنی «رویداد بنیادین» آشکار می‌کنند. همان‌طور که *آنتیگونه* «گوهر» کنش انسانی را آشکار می‌کند، و نشان می‌دهد که گوهر این کنش «گردهم‌آوری» و در عین حال امکان دادن به شکوفایی توان‌های آن است: «آن‌چه بالاتر از همه «هست» هستی است. اندیشیدن رابطه‌ی هستی را با گوهر انسان کامل می‌کند. اندیشه سازنده یا علت این رابطه نیست، بل نسبت آن را با هستی نمایان می‌کند، همچون چیزی که از سوی هستی برای اندیشیدن سپرده شده است. چنین سپردنی به این واقعیت وابسته است که در اندیشه هستی به زبان می‌رسد. زبان خانه‌ی هستی است. انسان‌ها در خانه‌ی خویش اقامت می‌کنند. اندیش‌مند و شاعر پاسدار این خانه‌اند» (ر:۲۳۹).

تراژدی یونانی روشن می‌کند که انسان پاسدار زبان است، و این‌گونه از هستی مراقبت می‌کند. این چنین، تراژدی یونانی کاری را انجام می‌دهد که هیچ هنری در دوران ما توانایی انجام آن را ندارد. در این موقعیت هستی‌شناسانه تراژدی یونانی امکان می‌دهد تا هستی در زبان «حفظ

شود». این نکته در پیکر لفظ Bewahren (به معنای «حفظ کردن») در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** نیز مطرح شده است. اگر هایدگر کار سوفوکلس را مهم‌تر و به قول خودش در نزدیکی به هستی «ابتدایی‌تر» (anfänglicher) از کار ارسطو دانسته، به دلیل همین توانایی حفظ هستی در پیکر واژه‌هاست. نمونه‌ای هم که هایدگر برگزیده یعنی ***آنتیگونه*** بارها بهتر مقصود او را نشان می‌دهد، تا نمونه‌ی مورد نظر ارسطو. ارسطو در **پوئتیک** بارها از ***ادیپوس شهریار*** مثال آورده است، و در تاویل او معلوم می‌شود که معنایی غیرهستی‌شناسانه از حکم زمینی و تقدیر معنوی را در نظر داشته است. هایدگر نشان داده که نخست اخلاق همراه با فیزیک و منطق در مکتب افلاطون پدید آمد. زمانی که به گفته‌ی او اندیشه تبدیل به فلسفه شد، و فلسفه هم به épistêmê یا علم بدل شد، و علم هم به سهم خود مساله‌ی آموزش و نظم آکادمیک شد (ر:۲۷۱). گذر از اقامت‌گاه به اخلاق فراشدی تاریخی بود که در آن اندیشیدن به نظم درسی و مدرسی تبدیل شد. تراژدی به دوران پیش از این گذر تعلق داشت، از آنِ زمانه‌ای بود که در آن اندیشه آشکارکننده‌ی نسبت هستی و زبان بود، و زبان اندیشه را با هستی مرتبط می‌کرد.

هایدگر یک بار در ***درآمدی به متافیزیک*** و باری دیگر در درس‌های ۱۹۴۲ درباره‌ی شعر «ایستر» هلدرلین، به تاویل هم‌سرایی نخست همسرایان در ***آنتیگونه*** پرداخت. آنچه در مورد دوم نوشت بیشتر به درک اصلی او از تراژدی نزدیک بود. آنتیگونه در وضعیتی قرار دارد که حکم‌های اصلی تقدیر او را از تعلق به هستی دور کرده‌اند، اما با کنش خود حکم اصلی را اجرا می‌کند، و تعلق خود را به هستی نشان می‌دهد. او در موقعیت «بی‌خانگی» نشان می‌دهد که به خانه تعلق دارد. انسان به این دلیل شگفت‌انگیز است. آنتیگونه پیشاپیش می‌داند که به هستی تعلق دارد. درنتیجه با deinon آشناست. این آشنایی شاعرانه است. هایدگر نوشته: «توان‌مندی انسان برای هستی (seinkönnen) در رابطه‌اش با

هستی، شاعرانه است» (م‌آ-۵۴:۵۳). آنتیگونه با تناهی کنش خود آشناست، جنبه‌ی فردی آن را می‌داند، و این دانایی از همان «حکمت عملی» ارسطویی یعنی از phronêsis خبر می‌آورد. این Phronêïn از «قلب» (phrén) می‌آید: «*آنتیگونه* شعر خانگی شدن در بی‌خانگی هستن است. *آنتیگونه* شعر بی‌خانه هستن در معنای اصیل و عالی است» (م‌آ-۱۵۱:۵۳). خودِ آنتیگونه اقامت داشت شاعرانه است. آن‌چه تقدیر فردی زنی به نام آنتیگونه است با هم‌سرایی هم‌سرایان تبدیل به آوای همگان، و خبری برای ما می‌شود. هم‌سرایان که هایدگر آنان را «گردهم‌آورندگان شاعر» خوانده کلام را به ما منتقل می‌کنند. آنان نشان می‌دهند که حکم اقامت داشتِ آنتیگونه در کنش‌های او، از او زنی ساخته که رابطه‌اش با هستی را دانسته است، و «خودِ آنتیگونه خالص‌ترین شعر است» (م‌آ-۱۴۹:۵۳). کنش آنتیگونه نشان می‌دهد که اقامت‌گزیدن شاعرانه هم متعیّن است و هم متعیّن نیست. هم شعری است شکل‌گرفته و هم متناهی است. هایدگر در *هستی و زمان* نگرانی را سرچشمه‌ی موقعیتی می‌دانست که ما در آن جهان را از کف می‌دهیم، اما رابطه‌مان با هستی را به کف می‌آوریم. موقعیتی که به ما بی‌خانگی‌مان را نشان می‌دهد، اما در عین حال بیش از همیشه به خانه و اقامت با هستی نزدیک هستیم. آثار دهه‌ی ۱۹۳۰ هایدگر همین حالت را جایی دیگر نشان می‌دهند. همراهی مدام با هلدرلین، نیچه و تراژدی‌نویسان یونانی چنین اقامت‌گزیدن شاعرانه‌ی در جهان هستن را کامل‌تر نمایان می‌کنند. آیا مفهوم Angst یا نگرانی هایدگری در *هستی و زمان* ما را با «نیستی»، «مغاک» و «هیچ چیز» روبرو نمی‌کرد، و در عین حال خبر از هستی نبود؟ همین حالت در نوشته‌های هایدگر درباره‌ی تراژدی‌های یونانی باز شکل می‌گیرد. هایدگر این بار روبرو شدن با نیستی به معنای فهم هستی را همان تقدیر شاعرانه دانست. درنتیجه، درس‌های «ایستر» را با کلام سوفوکلس در *ادیپوس در کلونوس* تمام کرد، و این واپسین گفته‌های آن تراژدی سوفوکلس نیز هست. هایدگر نوشت که این

«واپسین کلام شاعرانه‌ی واپسین شاعر در بامداد جهان یونانی است». البته برگردان هایدگر با ترجمه‌های رایج بسیار متفاوت است، و او کوشیده تا تاویل خود از واژه‌های یونانی را به ما منتقل کند: «اکنون گریه را بس کن! و از این پس دیگر چنین سوگی را پی مگیر، زیرا آن‌چه روی داده با خود همه جا تصمیم کمال‌یابی را حفظ خواهد کرد» (ر.۸:۲۳۸).[۱] من کوشیدم تا به برگردان هایدگر از اصل یونانی وفادار بمانم. زیرا واژه‌های «تصمیم» و «حفظ کردن» در بحث هایدگر و تاویل او از تراژدی سوفوکلس و اندیشه‌ی یونانی مهم و تعیین‌کننده‌اند. آن‌چه روی داده از این پس همه جا بذر اندیشه‌ی ضرورت کمال یابی را خواهد پاشید. پژواک این پیام نخستین یونانیان، در آغاز جهان یونانی (این‌جا به معنای جهان متافیزیک) حتی سده‌ها بعد، در دوران متافیزیک مدرن و نیهیلیسم تکنولوژیک، به گوش خواهد رسید. این‌سان، هایدگر با گزینش واپسین کلام تراژدی *ادیپوس* از رسالت هنر هم چون جای‌گاه و آشکارکننده‌ی حقیقت یاد کرد.

۷. علیه مفهوم mimêsis

هایدگر در تمامی نوشته‌هایش در مورد هنر، از جمله در رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری***، علیه دیدگاهی موضع دارد که اثر هنری را هم‌چون تقلیدی از جهان یا از کنش‌های انسانی و رخدادها می‌شناسد. در شکل افراطی آن دیدگاه، اثر هنری فقط در حالتی قابل شناخت است که نخست دانسته شده باشد که تقلید کدام کنش، یا عامل، یا امور طبیعی یا انسانی است. بنا به دیدگاه استوار به تقلید، هنر بازنمایی، و همواره در جستجوی «عامل اصلی» است. برخی می‌گویند که یک رمان بیان‌گر جامعه‌ای است

---

۱. «گریستن به پایان رسید/ و سوگواری بس است/ این سرگذشت/ جاودانه در یادها استوار می‌ماند» (*ادیپوس در کلنوس*، در :سوفوکلس، *افسانه‌های تبای*، ترجمه‌ی ش. مسکوب، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳۶)

که در آن پدید آمده است، بعضی بر این باورند که آن رمان بیان‌گر احساسات، یا فهم، یا خواستِ مولف خویش هستند. شناخت اثر هنری هم‌چون موضوع تقلید یک اصل بازمانده از یونان باستان است، و به گمان هایدگر به نخستین ایام پیدایش اندیشه‌ی متافیزیکی بازمی‌گردد. افلاطون که از ایده یاد می‌کرد نخستین کسی بود که از mimêsis یا تقلید هم بحث کرد. ارسطو که بحث پیچیده‌تری از تقلید ارائه کرد، اثر هنری را بیان تقلیدی آن‌چه باید باشد، و نه آن‌چه هست می‌دانست، و کار را به تقلید ناب خلاصه نمی‌کرد. اما به هر حال، او هم بر منش تقلیدی اثر تاکید داشت. اگر دقیق شویم درمی‌یابیم که تا چه حد گفته‌ی نادرستی خواهد بود که آثاری پیچیده، چندوجهی و غنی چون *اورستیا* آیسخیلوس، *تریستان و ایزولد* واگنر، *به سوی فانوس دریایی* ویرجینیا ولف، و *ایثار* تارکوفسکی را فقط آینه‌هایی بدانیم که در آن‌ها جامعه‌ای، یا روحیه‌ای انسانی، خود را منعکس کرده‌اند. هایدگر به ما می‌گوید که هر اثر هنری مهمی «وجه هستن یکه و در نهایت بیان‌ناشدنی و نمایان‌ناشدنی خود را» نشان می‌دهد، این وجه رازآمیز را نمی‌توان بیان واقعیتی خاص دانست. اثر هنری مخاطب را در جهانی که خود می‌گشاید مقیم می‌کند، و نه این‌که کار او را به کشف رمز جهان موجود کاهش دهد. هایدگر می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه یک اثر هنری می‌تواند شکلی یا وجهی از هستی و حقیقت را آشکار کند. به نظر او اثر هنری موجب دانایی‌ای بارها ژرف‌تر از آن می‌شود که کوته‌فکران از هنر رئالیستی توقع دارند. اثر هنری به سادگی چیزی نیست که به روی جهان گشوده شود، بل آن گشایشی را که در آن رخ می‌دهد، دگرگون می‌کند. هنر امری در جهت توضیح، بازنمایی، بیان و شرح نیست. شاید به همین دلیل هایدگر به آثار معماری توجه نشان داد، و برای نمونه مهم‌ترین مثال خود را در رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** یک ساختمان، یعنی پرستش‌گاهی یونانی، انتخاب کرد. او نشان داد که «تمامی جهانِ یونانیان باستان» (این که چگونه چیزها به چشم آنان

می‌آمدند و معنا می‌یافتند) در آن ساختمان طرح‌اندازی شده بود. این واقعیت که بنا درواقع سرپناهی است، نشان دهنده‌ی معنا (و احترام) اثر هنری از نظر هایدگر است. هنر قلمرویی از دستاوردهای فرهنگی است که نه به دلیل این که نمایان‌گر روح انسانی است، و نه به خاطر این که سندی تاریخی است، یا وضعیتی اجتماعی را نمایان می‌کند، بل از جهت آن که سرپناه و اقامت‌گاهی است که در آن، و با آن، جهان معنا می‌یابد، ارزش دارد.

هایدگر که بیشتر واژه‌های مهم فلسفی یونانی را در آثار خود به کار برد، و در مورد ریشه‌شناسی آن‌ها اظهارنظر کرد، و از آن‌ها برای طرح مباحثی که به روزگار و دنیای ما مربوط می‌شوند، سود جست، از یک واژه‌ی مهم یونانی که نه فقط در سخن زیبایی‌شناسی مدرن، بل در طول تاریخ فلسفه اهمیت فراوانی داشت، به ندرت یاد کرد، و در موارد معدودی هم که بحث او به این واژه رسید، با سرعت از آن گذشت. این واژه mimêsis به معنای «تقلید» است که در رساله‌ی **پوئتیک** ارسطو در مرکز بحث قرار داشت. شاید طولانی‌ترین بحث هایدگر در مورد تقلید در درس‌های **نیچه** باشد که در بیست صفحه شرحی از فهم افلاطون از mimêsis آورد (ن.۱:۱۹۸ب). در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هایدگر در بند مهمی یادآوری کرد که زمانی که این حکم را پیش می‌کشد که حقیقت خود را در اثر هنری جای می‌دهد، نباید آن برداشت قدیمی به ذهن بیاید که اثر هنری تقلید، بازسازی، یا بازنمود واقعیت است. او با اشاره به مفهوم هم‌خوانی و برداشت لاتینی adequatio، تقلید به معنای ایجاد تصویری دقیق از امر واقعی را به همان برداشت متافیزیکی از حقیقت یعنی هم‌خوانی گزاره با امر واقعی مرتبط دانست (ش‌ز:۳۷). او حتی این ادعا را هم که هنر را بازساختن امری کلی و گوهری می‌دانند، مردود دانست، و اعلام کرد که اثر هنری بازتاب انفعالی واقعیت نیست، بل خود واقعیتی موثر و دارای منش فاعلی است. هایدگر در ***درآمدی به متافیزیک*** هم

نوشت که مفاهیمی چون ایده و تقلید «در سایه‌ی بحثی متافیزیکی قرار گرفته‌اند» (دم:۱۸۵). او هرگونه اندیشه‌ای را که از بازنمایی آغاز کند بی اهمیت می‌انگاشت.

هایدگر در رساله‌ای با عنوان «درباره‌ی گوهر و مفهوم phusis در دفتر بتای فیزیک ارسطو» بحثی به نسبت طولانی درمورد بندی طولانی از فیزیک ارسطو را آغاز کرد اما همین که بحث به مفهوم mimêsis رسید، آن را قطع کرد (ر:۲۲۷). او در ***پایان فلسفه*** نیز وقتی بحث به روشنی هستندگان رسید، به اصطلاحی اشاره کرد که روشن‌گر مساله‌ی مهمی است. گوینده یا مولف ماهر می‌تواند چنان همه چیز را توصیف کند که شنونده یا خواننده احساس کند که خودش شاهد چیزهاست. اما آن‌چه به نظر مخاطب می‌آید واقعی نیست. آن‌ها فقط با توصیف کلامی روبرویند و نه با رخدادها.[1] آیا فاصله‌ی هایدگر با مفهوم mimêsis به کار او لطمه نزد؟ به گمان لاکولابارت اندیشه‌ی هایدگر از این رهگذر صدمه دید، و او نتوانست اهمیت بحث سوفیست‌ها را دریابد، و آن همه نکته‌های مهم و بدیعی که آنان در زمینه‌ی نظریه‌ی بیان مطرح می‌کردند، از چشم او دور ماندند. زیرا بیشتر آن‌ها استوار به برداشتی خاص از mimêsis بودند.[2] با وجود این، باید گفت که اندیشه به نابسندگی مفهوم تقلید، هایدگر را به درک نکته‌هایی تازه نیز راهنمایی کرد. یکی از آن‌ها نادرستی تقابل میان بیان نمادین و بیان تقلیدی است که در سده‌های میانه در مورد آن بسیار بحث می‌شد. هایدگر از این پیش‌نهاده آغاز کرد که متافیزیک «قلمرو اساسی هنر غرب» است (ه‌ا:۳۴). هنر غربی (چنان که هایدگر در یادداشتی درباره‌ی پل کله نوشته) «متافیزیکی است». هایدگر در بخش سوم

---

1. J. Sallis, "Heidegger's Poetics: The Question of Mimesis", in: W. Biemel and F.-W. von Hermann eds, *Kunst und Technik*, Frankfurt a.M., 1989, p.188.

2. P. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, Paris, 1986, p.170.

درس‌های «ایستر» در سال ۱۹۴۲ که عنوان آن «تاویل متافیزیکی هنر» است، و نیز در متنی با عنوان «اندیشه و هنر» که در واقع متن گفت‌وگوی او در ۱۸ مه ۱۹۵۸ با فیلسوفی ژاپنی به نام هوسکی شیندیچی هیساماتسو است، نکته را توضیح داده است. در این گفت‌وگو او اعلام کرد که منش متافیزیکی هنر خود را در منش همیشگی نمادین (Sinnbild) هنر نمایان می‌کند.[1] مقصودش از استفاده از مفهوم «نماد» هم آن‌چه ما «نمادین» می‌خوانیم بود، و هم بازی با واژه و طرح «شکل گرفتن معنا». هنر متافیزیکی همواره به جای رویکردی اصیل و پدیدارشناسانه به چیزها (بیان خود آن‌ها) هر چیز را به یاری چیزی دیگر توضیح می‌دهد. در درس‌های هلدرلین و بحث از شعر «ایستر» هم می‌خوانیم که همان ترفندی که افسانه‌های پریان، قصه‌های کودکان، اسطوره‌ها، و حکایت‌های مردمی را انباشته است، یعنی بیان چیزی به یاری چیزی دیگر، به شکل مجازهای بیان، استعاره، نماد و غیره در هنر متافیزیکی حاکم است (۱۰:۱۶). هنر غربی در کل، و شعر به طور خاص، همواره در بند این بیان نمادین باقی مانده‌اند. هنرمندان خواستند تا امری مرموز و نامحسوس را به یاری چیزهایی دیگر بیان و محسوس کنند. هایدگر برای آن دسته از هنرمندان (مهم‌ترین آنها هلدرلین) که تسلیم بیان نمادین نشدند، و خارج از قلمرو متافیزیک کوشیدند تا خود چیزها را بیان کنند، احترام بسیار قائل شد، و نوشت که شعر هلدرلین، برخلاف هنر مسیحی که جز در آن قالب نمی‌توانست چیزی را بیان کند، ارتباطی به بیان نمادین ندارد (۱۰:۳۲). علت مخالفت هایدگر با منش نمادین بیان هنری در همان گفت‌وگو با هیساماتسو توضیح داده شده است. هر امر نمادین چیزی را نمایان می‌کند که ابژه‌وار (gegenständlich) است (۱۰:۲۱۴-۲۱۳). به همین دلیل هنر تقلیدی و

---

1. M. Heidegger, "Denken und Kunst", in: *Japan und Heidegger*, Sigmarinen, 1989, pp.211-215.

(رئالیسم و ناتورالیسم برخلاف ادعاهای پیشروان و نظریه‌پردازان این آیین‌ها) باز بیانی نمادین باقی می‌مانند (ا‌ه:۲۱۳)، و همه جا مانع اصلی یعنی منش نمادین بر سر راه آن‌ها سبز می‌شود (دز:۱۷، مآ-۲:۵۲-۱۷۸، مآ-۴:۱۴۴-۱۳۴).

۸. علیه زیبایی‌شناسی

هایدگر اصطلاح Ästhetik را نمی‌پسندید، و زیبایی‌شناسی را به عنوان شاخه‌ای از دانایی هم‌چون علمی اُنتیک رد می‌کرد. این واژه دستاورد روزگار روشن‌گری و در واقع ساخته‌ی الکساندر بومگارتن بود که نخست برای روشن کردن ادراک حسی در برابر فهم عقلی به کار می‌رفت، و کانت هم در *سنجش خرد ناب* آن را به همین معنا به کار برده بود. در یونانی aïsthêsis به دو معنای «نیروی حسی» و «کنش حس‌کردن» بود. ارسطو این دو معنا را با هم متفاوت دانسته بود.[1] واژه‌ی فرانسوی Esthétique نیز به معنای آن‌چه به شناسایی حس مربوط شود، به کار می‌رفت. از آن‌جا که در روزگار روشن‌گری چنین فرض می‌شد که اثر هنری نخست حس می‌شود، و بعد موضوع بحث و فهم عقلی قرار می‌گیرد، این واژه را برای شناخت آثار هنری و به طور خاص درمورد شناخت زیبایی به کار می‌بردند. برگردان فارسی Esthétique یعنی «زیبایی‌شناسی»، با این که از نظر لغوی ترجمه‌ی دقیق و درستی نیست، اما کارکرد اصلی واژه‌ی اروپایی را بنا به فهم روزگار پیدایش آن بیان می‌کند. «زیبایی‌شناسی» مُهر دوران روشن‌گری را بر پیشانی دارد: علمی است که هدف آن شناخت زیبایی هنری است.

در بندی با عنوان «متافیزیک و سرچشمه‌ی اثر هنری» در *ادای سهمی به فلسفه* می‌خوانیم: «مساله[ی سرچشمه‌ی اثر هنری] رابطه‌ی نزدیکی دارد با رسالت پیروزی بر زیبایی‌شناسی، و این به معنای پیروزی بر

1. Aristote, *De l'ame*, trans. J. Tricot, Paris, 1990, pp.95-102.

برداشت خاصی از هستندگان است که به طور عینی قابل بازبیان‌گری‌اند» (اس:۳۵۴). هایدگر مساله‌ی سرچشمه را پیش کشیده تا زیبایی‌شناسی را به طور جدی به مبارزه بطلبد. هنر در زیبایی‌شناسی «قلمرو صنعت یا تولید زیبایی» است (ش‌ز:۴۰). هایدگر در خطابه‌ی ***درآمدی به متافیزیک*** (که پیوندهای فراوانی با ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** دارد) اعلام کرد که برای ما آدم‌های مدرن هنر تبدیل به کاری سهل و ساده شده، و آن را به پختن شیرینی همانند دانست (دم:۱۳۱). اشاره‌هایی همانند در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هم یافتنی است. در کتاب **نیچه** می‌خوانیم همان طور که در فلسفه‌ی متافیزیکی، خرد قلمرو منطق دانایی نظام‌مند از کنش و کار است، و اخلاق قلمرو دانایی از شخصیت و رفتار فرد است، زیبایی‌شناسی نیز دانایی از حس انسانی است، و هنر را به حس کاهش می‌دهد (ن-۱:۷۸). در «پایان کلام» در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** می‌خوانیم که زیبایی‌شناسی اثر هنری را هم‌چون ابژه‌ی حسی پیش می‌کشد. یعنی در نهایت آن را تجربه‌ای هم‌چون دیگر تجربه‌ها می‌داند. اما منحصر کردن بحث به تجربه‌ی حسی موجب مرگ هنر می‌شود. این مرگ می‌تواند چندان آهسته و آرام باشد که سده‌ها به درازا بیانجامد (ش‌ز:۷۹). در درس‌های مربوط به شعر «ایستر» هلدرلین می‌خوانیم که زیبایی‌شناسی راهی است که در آن گوهر زیبایی و هنر در پیکر متافیزیک جای می‌گیرند (ها:۱۰۲). اساس زیبایی‌شناسی بینش متافیزیکی است که هنر را در محدوده‌ی آن‌چه خود دانایی حقیقی می‌شناسد یعنی حس و خرد انسانی جای می‌دهد، و فراتر از آن نمی‌تواند چیزی را ببیند (ها:۱۲۶-۱۲۵). از نظر هایدگر زیبایی‌شناسی هرگز موفق نخواهد شد که خود را از دام متافیزیک برهاند. این دانایی اُنتیک، علمی سوژه‌باور است که در بهترین حالت وقتی از روان‌شناسی مولف و مخاطب فراتر می‌رود تازه بحثی درمورد حس‌های سوژه را آغاز می‌کند، که بحثی است حتی پیشاکانتی: «زیبایی‌شناسی از همان آغاز اثر را تبدیل به موضوع حس‌ها و باورهای ما می‌کند. اثر هنری که ابژه شود دیگر فقط

به درد نمایش‌گاه‌ها و موزه‌ها می‌خورد» (دز:۴۳). هایدگر با نگرشی نزدیک به نوفرمالیست‌های روزگار ما می‌گفت که زیبایی‌شناس درک نمی‌کند که اثر هنری امر واقعی و اصلی است، و آن‌چه سوژه به آن می‌افزاید از تعریف‌ها، فهم‌ها، و حس‌های سوژه نتیجه شده‌اند، و امور درجه‌ی دوم هستند. یک زیبایی‌شناس هرگز درک نمی‌کند که اثر هنری هم‌چون رودخانه‌ای که ساحل و کناره‌ی خود را تعیین می‌کند، هنرمند و مخاطب را می‌سازد (اس:۳۳۵).

۹. فلسفه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی

فریدریش شلگل در «گزین‌گویه‌های انتقادی» گفته بود: «یکی از این دو چیز در آن‌چه به طور معمول فلسفه‌ی هنر نامیده می‌شود، از کف می‌رود، یا فلسفه و یا هنر».[1] هایدگر به طور مشروط با شلگل در انکار فلسفه‌ی هنر موافق بود. او می‌گفت که نخست باید به دقت معلوم کرد که به چه چیزی می‌گوییم فلسفه‌ی هنر. اگر فلسفه‌ی هنر (هم‌چون زیبایی‌شناسی) به اثر هنری به منزله‌ی چیزی یا هستنده‌ای معمولی توجه کند، و به پیروی از رهنمودهای ناشی از بینش اُنتیک، تفاوت هستی‌شناسانه را کنار بگذارد، باید مردود دانسته شود. هرگاه فلسفه‌ی هنر در مقام نتیجه‌ی سخنی خاص و گشاینده‌ی مبحثی تخصصی، از بنیان فلسفه، یعنی پرسش‌گری اندیش‌مندانه دور شود، ارزش نخواهد داشت. اما می‌توان به معنایی دیگر از فلسفه‌ی هنر اندیشید. هنگامی که در توجه به «افق هنری» (به ویژه اثر هنری) مسائلی مطرح شوند که به طور معمول «هستی‌شناسانه» خوانده می‌شوند، ما از قلمرو سخن هنری یعنی از قلمرو افق هنری خارج می‌شویم، و به ناچار از آن‌چه در محدوده‌ی سخن فلسفی مطرح است،

1. F. Sclegel, *Philosophical Fragnents*, trans. P. Firchow, University of Minnesota Press. 1991, p.1.

یاری می‌گیریم. اگر فلسفه‌ی هنر چنین نگرش هستی‌شناسان‌های را پایه‌ی کار خود قرار دهد، و تفاوت هستی‌شناسانه را رعایت کند، ارزش‌مند خواهد بود. با توجه به معنای بالا از فلسفه‌ی هنر شاید بتوان گفت که این فلسفه پیش از آن که در پی پاسخ گفتن باشد، تلاش در راه تدقیق پرسش‌هاست، و از راه‌هایی به غیر از توجه به حس، تخیل را در مرکز کار خود قرار می‌دهد. در این حالت، دامنه‌ی فلسفه‌ی هنر بارها وسیع‌تر از قلمرو آن «علم»ی است که از سده‌ی هجدهم به بعد «زیبایی‌شناسی» خوانده شده است. به این معنا (و فقط به این معنا) هایدگر با کاربرد فلسفه‌ی هنر مخالفت نمی‌کرد. او در درس‌های نیچه اعلام کرد که سرچشمه‌ی پیدایش زیبایی‌شناسی به عنوان نظریه به نوشته‌های افلاطون بازمی‌گردد، و در حکم فلسفه‌ی هنر نیست (ن-۱:۸۳-۸۰). گاه پژوهش‌گران این دو را به یک معنا فرض می‌کنند، و این کار درستی نیست. زیبایی‌شناسی هم‌چون تبار واژه‌اش محدود به شناخت «قلمرو ادراک حسی» آدمی است. حتی زمانی که مفهوم «فهم حسی» را چندان گسترش بدهیم که از کارکرد غریزی حواس پنج‌گانه فراتر برود و به ادراک، بیان، و تاویل حس (که مسائل تخیل، پیش‌فهم‌ها و.. را پیش می‌کشد) برسد، باز زیبایی‌شناسی سخنی محدود و بسته باقی خواهد ماند. در روزگار مدرن هنر به مساله‌ی شناخت زیبایی کاهش یافت، و در آلمانی اصطلاح «هنرهای زیبا» (die Schönen Künst) رایج شد. به نظر هایدگر باید برای واژه‌ی هنر و آن‌چه بیان می‌کند، عنوانی تازه بر اساس دقت به سرچشمه یافت (دم:۱۳۲).

هایدگر در «شش تکامل بنیادین تاریخ زیبایی‌شناسی» در نخستین درس‌های نیچه اعلام کرد که توضیح تاریخ هنر بر اساس تاریخ زیبایی‌شناسی کاری است ناکامل و نادقیق، زیرا پیدایش و مرگ زیبایی‌شناسی خود به تاریخ هستی وابسته است (ن-۱:۹۱-۷۷). با توجه به تاریخ هستی ما می‌توانیم شش دوره‌ی متفاوت در اندیشه به هنر بیابیم.

دوره‌ی نخست، پیش از دوران متافیزیک و ایامی از نخستین مراحل پیدایش آن بود. در این دوره یعنی زمانه‌ی هنر یونانی و رومی هنر بزرگ شکل گرفته بود، و زیبایی‌شناسی هیچ مطرح نبود، و نخستین تلاش‌ها برای برپایی علمی که به زیبایی هنری بپردازد ناموفق مانده بود. در آغاز متافیزیک و در روزگار افلاطون و ارسطو (وقتی هنوز نشانی از هستی‌شناسی باقی بود و در ترکیبی با باورهای متافیزیکی یافت می‌شد) دوره‌ی دوم یا دوران زیبایی‌شناسی آغاز شد. هنوز این واژه به کار نمی‌رفت، و بیشتر از «نظریه‌هایی در مورد هنر»، یا از Poesis، یا از «فلسفه‌ی هنر» یاد می‌شد، اما مبنای متافیزیکی نگرش به هنر شکل می‌گرفت. اثر هنری هم‌چون بازنمایی واقعیت انگاشته می‌شد، که باید موضوع علمی خاص قرار گیرد تا شناخته شود. در دوره‌ی سوم یعنی آغاز دوران مدرن، مبانی فلسفی زیبایی‌شناسی، یعنی بنیان متافیزیکی خردباور و سوژه محور ساخته و پرداخته شدند. درواقع فیلسوفان مدرنی چون دکارت و لایب‌نیتس (هرچند به طور عمده بحث خود را در محدوده‌ی سخن فلسفی متمرکز می‌کردند، و به ندرت با هنر سروکار می‌یافتند) راه را برای زیبایی‌شناسی می‌گشودند. در دوره‌ی چهارم زیبایی‌شناسی با بومگارتن و کانت به طور جدی مطرح شد و دستاوردهایی یافت. اوج این دوره فلسفه‌ی هنر هگل بود که بنیان متافیزیکی هنرشناسی در آن بالاترین بیان تاریخی خود را یافت. دوره‌ی پنجم به دوران واگنر و «اثر هنری کامل» مربوط می‌شد. ادعای هنرمندی چون واگنر این بود که در اپراهایش تمامی تجربه‌های هنری سایر هنرها را به کار گرفته، و در این اپراها «ملت» را به خودآگاهی تاریخی می‌کشاند، اما این با مبنای متافیزیکی کارش نمی‌خواند، و درواقع «ملت» هم اقبالی به کارهای او نشان نمی‌داد. در این دوران بود که زیبایی‌شناسی به روان‌شناسی نزدیک شد. با این که هایدگر به دقت شرح نداده، اما هر پژوهش‌گر آثار واگنر می‌داند که او چگونه به روان‌شناسی نزدیک شد، و دستاوردهای ساختاری کارش از جمله رهاورد مشهور او

«نغمه‌ی اصلی» (Leitmotif) از این رهگذر قابل فهم است. به هررو، زیبایی‌شناسی به عنوان علمی مدرن شکل گرفت و تثبیت شد، علمی که هم‌راه با خود برداشتی خاص از تاریخ هنر را هم پیش کشید. نیچه اوج و درنتیجه پایان این زیبایی‌شناسی را پیش‌بینی کرده بود. دوره‌ی ششم دوران معاصر یعنی سده‌ی بیستم است. زیبایی‌شناسی بی‌اعتبار شده، در بیان هنری و نظریه‌های هنری آشوب فکری حاکم شده است. استیلای نسبی‌گرایی و ناروشنی مبانی و مفاهیم چشم‌گیرند، هم‌چنان از هنر بزرگ خبری نیست، و ارزش‌های والا بی‌ارزش شده‌اند. این تاریخ کوتاه هنر بزرگ و زیبایی‌شناسی استوارست به تاریخ هستی هایدگری. تاریخی است که روی نهان کردن هستی و امید به سرآغاز دیگر در آن یافتنی است.

در فصل دوازدهم از مجلد نخست کتاب **نیچه** با عنوان «پنج حکم درباره‌ی هنر» هایدگر در مخالفت با زیبایی‌شناسی سنتی، به نیچه هم انتقاد کرد (ن-۱:۷۶-۶۹). او در نوشته‌های نیچه و به ویژه در ***خواست قدرت*** پنج حکم اصلی درباره‌ی گوهر هنر یافت و در مورد آن‌ها به بحث پرداخت: ۱) هنر شفاف‌ترین و آشناترین پیکربندی یا شکل خواست قدرت است. ۲) هنر باید با توجه به هنرمند شناخته شود، زیرا بر اساس مفاهیم گسترش‌یافته‌ی مورد نظر هنرمند پیش می‌رود. ۳) بر اساس مفهوم گسترش یافته‌ی هنرمند هنر رخداد بنیادین تمامی هستندگان است، هستندگان خود آفریننده‌اند. ۴) هنر حرکت برجسته‌ی علیه نیهیلیسم است. ۵) هنر رانه‌ی اصلی زندگی و بارها باارزش‌تر از هر «حقیقتی» است (ن-۱:۷۱ب).

از آن‌جا که هایدگر خواست قدرت را از اساس و در کل رد می‌کرد، حکم نخست از نظر او باطل می‌آمد. از سوی دیگر، او اهمیت هنرمند به عنوان سرچشمه‌ی اثر هنری را هم منکر بود، و به این ترتیب با حکم دوم نیز مخالفت اساسی داشت. در عوض، او با حکم سوم (آن هم با بیان

خودش که از گسترش مفهوم هنرمند آغاز نمی‌شود) موافق بود، اما تاکید داشت که این حکم با سایر نظریات خود نیچه هم‌خوانی ندارد. در مورد حکم چهارم تاکید می‌کرد که باید معنای نیهیلیسم را به دقت معلوم کرد، و بعد درستی حکم آشکار خواهد شد. اما حکم پنجم بیش از بقیه هدف حمله‌های هایدگر بود. حقیقت از نظر نیچه رخدادهای جاری زندگی است که در پیکر بیانی زبانی جای می‌گیرد. به نظر نیچه هنر زندگی را دگرگون می‌کند، آن را «به اوج می‌برد»، و تا حد «تجربه‌های هنوز نزیسته» پیش می‌کشد، درنتیجه، مقامی بیش از زندگی، و بیان زبانی زندگی یعنی حقیقت، دارد. اما می‌دانیم که هایدگر نه فقط مفهوم زندگی را به کار نمی‌برد، بل معنایی دیگر از حقیقت نیز ارائه می‌کرد، و معتقد بود که برداشت نیچه به رغم ظاهر نوآورانه‌اش همان برداشت قدیمی و متافیزیکی از حقیقت است (ن۔۱:۱۵۳). چون از چشم‌انداز تازه‌ی حقیقت به معنای مورد نظر هایدگر به حکم نیچه دقت کنیم، متوجه می‌شویم که نیچه هم در بند معضل افلاطونی تقابل هنر و زندگی گرفتار آمده بود. افلاطون هنر را در برابر قدرت زندگی (نیازهای آموزشی نسل آینده) خوار می‌کرد، و نیچه زندگی را در برابر هنر بی‌مقدار می‌یافت. به گمان هایدگر حقیقت هم‌چون ناپوشیدگیِ افق‌های تازه، جای‌گاه خود را در اثر هنری می‌یابد، یا به خود تحقق می‌دهد، و این نکته برای نیچه ناروشن باقی مانده بود.

فصل ۲۲

سرچشمه‌ی اثر هنری

۱. خطابه

رساله‌ای که امروز به نام **سرچشمه‌ی *اثر هنری*** مشهور است، همان است که هایدگر در ۱۹۵۰ در کتاب ***بی‌راهه‌های جنگلی*** منتشر کرد. این رساله استوار به متن اوّلیه‌ای است که خوشبختانه آن نیز منتشر شده است. هایدگر در ۱۳ نوامبر ۱۹۳۵ در «انجمن علم و هنر» فرایبورگ خطابه‌ای با عنوان «درباره‌ی سرچشمه‌ی اثر هنری» ارائه کرد، و در ژانویه‌ی ۱۹۳۶ بر اساس متن نوشته شده‌ی خطابه، یک بار دیگر به دعوت دانشگاه زوریخ سخنرانی خود را تکرار کرد. این متن از مقدمه‌ای کوتاه در مورد تفاوت میان «کار»، «تولید» و «علت»، و بخش اصلی‌ای درباره‌ی سرچشمه‌ی اثر هنری شکل گرفته است. هایدگر متن خطابه را در اختیار معدودی از دوستان خود قرار داد. از جمله، نسخه‌ای از آن را به ژان بوفره هدیه داد، و او نیز آن را در اختیار امانوئل مارتینو گذاشت، که در سال ۱۹۸۷ هم‌راه با برگردان فرانسوی منتشرش کرد. متن دوم (و درواقع متن اصلی) آن است که هایدگر بازخوانی و بازنویسی‌اش کرد، و دگرگونی‌های مهمی در آن پدید آورد، و در سه جلسه در ۱۷ و ۲۴ نوامبر و ۴ دسامبر ۱۹۳۶ در

«انجمن ادبی فرانکفورت» ارائه کرد. این متنی است که در ***بی‌راهه‌های جنگلی*** چاپ شده، و هایدگر به آن چند صفحه «پایان کلام»، که به ظاهر در فاصله سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۷ نوشته شده (از تاریخ قطعی نگارش آن هنوز بی‌خبریم)، افزود. هم‌چنین، او در سال ۱۹۵۶ نیز پیوستی با متن هم‌راه کرد. این رساله مقدمه‌ای کوتاه درباره‌ی هنر به منزله‌ی سرچشمه‌ی هنرمند و اثر هنری دارد، و عنوان‌های سه بخش اصلی آن به ترتیب «چیز و اثر»، «اثر هنری» و «حقیقت و هنر» است.

متنِ نخست که به فاصله‌ی بسیار کوتاهی از خطابه‌ی ***درآمدی به متافیزیک*** ارائه شده، از نظر فکری و فلسفی استوار به آن خطابه است. مفاهیم اصلی این متن را می‌توان با مراجعه به ***درآمدی به متافیزیک*** بهتر شناخت. مساله‌ی مهم در این متن برخلاف متن مشهور بعدی «فهم راز یا معمای هنر» نیست، بل «فراهم‌آوردن توضیحی بر جای‌گاه اصلی دازاینِ ما در برابر هنر» است.[1] این هدف با همین عبارت در ***درآمدی به متافیزیک*** هم آمده است. ژاک تامینیو نوشته که هایدگر در سمینار زارینگن در سپتامبر ۱۹۷۳ گفت که اندیشیدن در مورد رازهای هنر و سرچشمه‌ی اثر هنری نقش بزرگ و تعیین‌کننده‌ای در دگرگونی فکری خود او در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ داشت. متن‌هایی که او درباره‌ی شعر و هنر نوشت گام‌هایی مهم در دگرگونی محسوب می‌شدند.[2] این گفته‌ی درست مساله‌ای حتی مهم‌تر را پیش می‌کشد. ما باید اندیشه‌های هایدگر به اثر هنری را بر زمینه‌ی کار فلسفی‌اش در روشن کردن مبانی بینش متافیزیکی قرار دهیم،

---

1. M. Heidegger, "Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung", in: *Heidegger Studies*, 5, 1989.

در این مورد به مقاله‌ی مهم زیر بنگرید:

J. Taminiaux, "the Origin of "The Origin of the Work of Art"", in: J. Sallis ed, *Reading Heidegger, Commemorations*, Indiana University Press, 1993, pp.392-405.

2. *ibid*, p.392.

و در این صورت متوجه خواهیم شد که رابطه‌ای محکم میان اندیشه‌های او به سرچشمه‌ی اثر هنری و آن‌چه او در آن دوران به عنوان «سرچشمه» در نوشته‌ها و درس‌هایش در مورد فلسفه، اندیش‌مندی، و علم مطرح می‌کرد، وجود دارد.[1]

۲. سرچشمه‌ی اثر هنری چیست؟

رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** با این پرسش آغاز می‌شود: سرچشمه‌ی اثر هنری چیست؟ مراد از «سرچشمه» را هم در نخستین سطور روشن کرده است. امری که از آن و به دلیل آن، چیزی چنان که هست، هست. سرچشمه، خاستگاه و تعیین‌کننده‌ی گوهر هر چیز از جمله اثر هنری (kunstwerk) است. از نظر تبارشناسی هم لفظ Werk به wirken به معناهای «کار کردن» و «تاثیر گذاشتن» می‌رسد. اثر هنری هم با کار تولید می‌شود و هم «باید کار کند»، یعنی «تاثیر بگذارد». اثر هستی خود را در همین کار کردن یا تاثیر گذاشتن می‌یابد (ش‌ر:۳۹). معنای اثر هنری هم با توجه به لفظ Werk شناخته می‌شود. آن‌چه انسان با کار فراهم می‌آورد. در فارسی هم مثل آلمانی ما در موارد زیادی از اثر هنری با عنوان «کار هنری» یاد می‌کنیم. اکنون، ما می‌خواهیم بدانیم محصول کار هنری چگونه از محصول‌های کارهای تولیدی متمایز می‌شود. در نگاه نخست اثر محصول کار یک نفر است: هنرمند. آیا می‌توان گفت که سرچشمه‌ی اثر هنری هنرمند است؟ بسیاری پاسخ می‌دهند آری، زیرا **سمفونی چهارم** برامس وجود نمی‌داشت هر گاه برامس وجود نداشت. اما هایدگر می‌پرسد مگر نه این که هنرمند فقط به دلیل آفرینش اثر هنری هنرمند است، و چنین شناخته و خوانده می‌شود؟ پس دور باطلی خواهد بود که او را سرچشمه‌ی اثر بخوانیم. بعدها هایدگر در درس‌های **نیچه** نوشت که

1. M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris, 1985.

اثر هنری باید پیش و مهم‌تر از هرچیز بر زمینه‌ی کوشش در فهم معنای هستی و حقیقت جهان شناخته شود، و نه در قالب ذهنیت هنرمند(ن.۳:۲۱۴). چون هنرمند را به عنوان سرچشمه کنار بگذاریم «خود اثر هنری» مطرح می‌شود. اما خود اثر هنری هم چندان موضوع روشنی نیست: «ما چگونه می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که با اثر هنری سروکار داریم، وقتی هنوز نمی‌دانیم که هنر چیست؟» (ش.ز:۱۸). درنتیجه، حق داریم که در مورد درستی این حکم شک کنیم که سرچشمه‌ی هنرمند (یا سرچشمه‌ی هنرمند به عنوان هنرمند) اثر هنری است. راه درست آن است که به دنبال سرچشمه‌ی هر دوی اثر و هنرمند برآییم. چه چیز آن‌ها را به عنوان اثر هنری و هنرمند هست می‌کند؟ چنین می‌نماید که آن چیز خود هنر است. این گفته از نظر هایدگر درست است، اما با طرح آن ذهن‌هایی که به نگرش سوبژکتیو مدرن عادت کرده‌اند، و در پرتو خردباوری متافیزیکی بار آمده‌اند، دچار این مشکل می‌شوند که هنر واژه‌ای بیش نیست، و هیچ هستنده‌ای در برابر آن یافتنی نیست، مگر اثر هنری.

بنا به مبانی آشنای متافیزیکی هنر را از اثر هنری می‌فهمیم، و اثر هنری به گوهر هنر ارجاع می‌شود. تصوری هم از مدلول واژه‌ی هنر در سر نداریم. از راه بررسی آثار هنری هم به جایی نمی‌رسیم چون پیش‌تر باید دانسته باشیم که چه چیز محصولی را به اثر هنری تبدیل کرده، تا بعد آن را بررسی کنیم. این است که هایدگر راهی تازه در فهم اثر هنری را می‌جوید. این راه فقط از دقت به معنای غیرمتافیزیکی حقیقت دانسته خواهد شد. ارتباط دادن بحث از اثر هنری به ناپوشیدگی راه‌گشاست. اما نخست ببینیم که هایدگر چگونه مباحث کهن را رد کرده است. او در آغاز دو برداشت (یا شاید بهتر باشد که بگویم دو آیین زیبایی‌شناسانه) را مردود دانست. یکی این که هنر امری متعلق به فرهنگ است (یا از آن روان انسان است)، که به طور اساسی با لذت و زیبایی سروکار دارد (ش.ز:۸۶)، و دوم این که اثر هنری در اصل و در آغاز فقط یک «چیز» است و

بعد ارزش‌های زیبایی‌شناسانه، از راه دیدگاه سوبژکتیو یعنی ذهن انسان به عنوان آفریننده یا مخاطب اثر، به آن افزوده می‌شود. شیوه‌ی گسست هایدگر از زیبایی‌شناسی سنتی این است که به جای قرار دادن سوژه در مرکز بحث، اثر هنری را مقدم بر موقعیت آفرینش و دریافت اثر قرار می‌دهد. او نوشت که هنر امری است متعلق به رویداد از آنِ خود کننده (ش‌ر:۸۶). زیبایی‌شناسی ناگزیر می‌شود که جایی هنر را به لذت زیبایی‌شناسانه و به زیبایی محدود کند. اما اثر هنری مهم‌تر از هرچیز «آشکارکننده‌ی هستی هستندگان است» (دم:۱۱۱). همین نکته اثر هنری را از هر محصول دیگر کار و تولید انسان متمایز و برتر می‌کند.

رویکرد ما به اثر هنری حتی اگر خودمان نخواهیم که بگوییم چنین است: اثر هنری در شکل مادی و حاضر خود یک «چیز» است. خیلی ساده، به این دلیل چیز دانسته می‌شود که قابل انتقال، انبار شدن، مبادله شدن، موضوع تجارت قرار گرفتن، و سرانجام زوال و انهدام است. اثر هنری چیزی «آماده در دست» برای «تحلیل‌گران»، گردانندگان موزه‌ها، نمایشگاه‌ها، و دلال‌ها، و چیزی «حاضر در دست» برای پژوهش‌گران مسائل فنی و پژوهش‌گران هنر است، چیزی که می‌توان آن را مورد مطالعه‌ی علمی و فنی قرار داد. چنین فرض می‌شود که وجود مادی اثر آن را به چیز بودن محکوم می‌کند. مجسمه‌ها مرمرین، گچی، فلزی هستند، و پرده‌های نقاشی با موادی چون پارچه، روغن و... پدید آمده‌اند، و آثار موسیقایی با چوب، زه، پوست و غیره (ش‌ر:۱۹). در نتیجه، اثر هنری در حد «ماده بودن» مطرح است و هر آن‌چه بیش از این مطرح می‌شود زاده یا افزوده‌ی ذهن انسانی است. هایدگر چنین رویکردی به اثر هنری را مردود می‌داند. او می‌گوید که اثر هنری سرچشمه‌ای دیگر دارد که میان کارهای بی‌شمار این را هم انجام می‌دهد که به ما می‌گوید «چیز چه هست».

هایدگر در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** متوجه مساله‌ی «چیز» است. درست در همان زمان که دومین نسخه‌ی رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** را آماده

می‌کرد، درس‌های زمستان ۳۶-۱۹۳۵ در فرایبورگ با عنوان ***مسائل بنیادین متافیزیک*** را پیش می‌برد که موضوع اصلی آن‌ها درک کانت از چیز بود. هایدگر آن درس‌ها را با دگرگونی‌هایی در ۱۹۶۲ در کتابی با عنوان ***یک چیز چیست؟*** منتشر کرد. در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هایدگر می‌پرسد: «یک چیز چیست؟» و شرح می‌دهد که سه توضیح یا سه تعریف سنتی در این مورد وجود دارند: ۱) چیز امری (گوهری) است دربردارنده‌ی صفت‌ها و مشخصه‌ها (عَرض‌ها) (ش‌ر:۲۲). ۲) چیز بنا به گوهرش وحدت محسوسات قابل درک است (ش‌ز:۲۴). ۳) چیز ترکیب صورت و ماده است. هایدگر دو تعریف نخست را نادقیق می‌داند. نادرست بودن نخستین تعریف برای خواننده‌ی آثار قبلی هایدگر به خوبی قابل درک است. هر گاه چیزی را به امری «حاضر در دست» کاهش دهیم، راه فهم اگزیستانسیال آن را بسته‌ایم. هایدگر در مورد تعریف دوم می‌نویسد که کاهش نکته به جهان حسی خطاست. ما صدای توفان و باد را در دودکش می‌شنویم و آن را آواهای ناب نمی‌دانیم. هم‌چنین آوای هواپیما، سواری، و دری را که بسته می‌شود، می‌شنویم، و نه صداهای خالص فیزیکی را (ش‌ز:۲۶). تعریف سوم، یعنی توضیح چیز به عنوان شکل و محتوا دقیق‌تر از دو مورد پیشین است (ش‌ز:۳۱-۲۷). این توضیح در اصل از توجه به فعالیت انسانی و امور مفید در زندگی ریشه گرفته، و چنین می‌نماید که از مشاهده‌ی چیزهایی واقعی چون کتاب، میز، چکش و کوزه پدید آمده است. اما نباید از یاد ببریم که ابزار فقط یکی از سه دسته چیزهای زندگی هرروزه‌اند. دسته‌ی دوم چیزهایی هستند که لزوماً ابزار کار ما محسوب نمی‌شوند، هم‌چون دود آتش‌فشان‌ها و شن‌های کویر، و دسته‌ی سوم هم آثار هنری (از جمله پرده‌های نقاشی، مجسمه‌ها، بناها، عکس‌ها) هستند. اثر هنری هر چند فرآورده‌ای انسانی است، اما با ابزار تفاوت دارد، و به نظر می‌رسد که در یک مورد مهم با چیزهای به اصطلاح ناب یا طبیعی شریک است. اثر هنریِ هم‌چون صخره و برخلاف میز، به این دلیل پدید نیامده که در جهت

بهره‌ای خاص مورد استفاده قرار گیرد. اما این را هم باید گفت که اثر هنری برخلاف میز و صخره «قائم به ذات» نیست (ش‌ز:۲۹)، بل همواره خواهان مخاطبی است. شنونده، خواننده، تماشاگر یا در کل تاویل‌کننده‌ای باید به گونه‌ای ضروری باشد تا اثر دریافت شود. اثر هنری نیازمند مخاطب است یعنی کسی که آن را «حفظ کند و نگه‌دارنده‌اش باشد»، و چنان که هایدگر در *سرچشمه‌ی اثر هنری* یادآور شد حفظ کردن و نگه‌داشتن (bewährenden) ایستادن در گشودگی هستی است که در اثر هنری روی می‌دهد. صخره در هر شرایطی صخره است. کوزه کوزه است، و گربه گربه، اما اثر هنری نیازمند کسی است «که آن را حفظ کند»، یعنی قبول کند که این اثری هنری است. به گمان هایدگر این هنوز به معنای ضرورت آغاز کردن بحث با دریافتِ مخاطب نیست، زیرا تاویل‌های مخاطبان یکی نیست.

از آن‌جا که بینش سنتی، و فهم بیشتر مردم، اولویت را به چیز و ابزار می‌دهند، هایدگر هم ترجیح داده که بحث را با آن آغاز کند. اثر هنری به سان چیزی در برابر ما قرار دارد. آیا تعریف سنتی و متافیزیکی از چیز برای این که راه‌گشای فهم گوهر اثر هنری باشد، بسنده است؟ آیا ماده‌ای که مُهر صورتی خاص به آن زده شده، و باید به کاری بیاید و سودی برساند، می‌تواند در مورد اثر هنری کارآ باشد؟ هرچیز بنا به سودمندی و کارآیی‌اش شکل و صورتی خاص می‌یابد، و بهره‌رسانی منش اصلی ساخته‌های انسانی می‌شود. صورت مادی و جنس چیزهای مصنوع بنا به کارکردهایی که از آن‌ها انتظار می‌رود، تعیین می‌شود. بیشترین حد کارآیی توجیه گزینش جنس ماده و صورت آن است. آیا در مورد اثر هنری هم کار چنین پیش می‌رود؟ کانت با قاطعیت چنین می‌گفت که خیر، اثر هنری امری مفید و بهره‌رسان نیست، چون یکی از اصول چارگانه‌ی تعریف زیبایی این است که امر زیبا مفید و بهره‌رسان نباشد.[1]

---

۱. ا. کانت، *نقد قوهٔ حکم*، ترجمه‌ی ع. رشیدیان، تهران، ۱۳۷۷، صص ۱۰۹، ۱۲۲،

۳. علیه سوژه‌باوری

هایدگر کوشید تا از اثر هنری به عنوان چیزی «حاضر در دست» فراتر رود، و نشان دهد که برداشت‌های رایج از هنر، اثر هنری را هم‌چون سایر چیزها در افق دانایی مدرن در نظر می‌گیرند، یعنی از راه بررسی مشخصه‌هایش در پی راه‌یابی به منطق آن هستند. چنین رویکردی کمترین نیازی به بررسی و تلاش در راه شناسایی سرچشمه‌های اثر هنری ندارد. هم‌چنین بنا به مبنای متافیزیکیِ علم مدرن، امر اصلی و اساسی سوژه و ذهن او دانسته می‌شود، و چنین برداشت‌هایی به طور عمده اثر هنری را نادیده می‌گیرند، و به هنرمند می‌پردازند، و ذهن، مسائل روانی، ویژگی‌های شخصیتی و زندگی‌نامه‌ای او را برجسته می‌کنند. کسی که بخواهد «خودِ اثر هنری» را مورد مطالعه و شناسایی قرار دهد باید با چنین برداشت‌ها و روش‌هایی بدرود گوید، و راهی تازه، و هنوز نشناخته و ناپیموده، را در پیش گیرد. هرگاه ما اثر هنری را به عنوان محصول کار فکری هنرمند بدانیم، شاید بتوانیم به برخی از مسائل غیر هنری پاسخ‌هایی محدود بدهیم، اما نخواهیم توانست که به مساله‌ی اصلی آن بپردازیم.

هایدگر در پیکار با سوژه‌باوری فقط متوجه اهمیتی نیست که پژوهش‌گران تاریخ و مسائل هنر برای هنرمند قائل‌اند، او هم‌چنین بر این باور است که توجه به مخاطب نیز چندان پاسخ درست و دقیقی برای ما در مورد مسائل راستین اثر هنری فراهم نمی‌آورد. بیان‌گری هنری به سازوکاری وابسته است که فراتر از ذهن‌ها و نیّت‌های پدیدآورنده‌ی اثر و مخاطب آن می‌روند. هایدگر در نخستین نسخه‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** نوشته که یگانه رابطه‌ی اثر هنری با عامه‌ی مردم (اگر رابطه‌ای وجود

← ۱۴۵، ۱۵۰.

داشته باشد) این است که عامه اثر را ویران می‌کنند. اما عظمت اثر با مقاومت‌اش در برابر این ویرانگری بازشناخته می‌شود.[۱] این‌جا مساله‌ی قدیمی هایدگر یعنی اصالت در برابر حکم هر کس مطرح می‌شود. در گفته‌ی هایدگر که هنر سرچشمه‌ی اثر و هنرمند است (ش‌ز:۱۷)، کوشش همیشگی او در پیکار با سوژه‌باوری مدرن یافتنی است. آن‌چه سرچشمه‌ی اثر است سرچشمه‌ی هنرمند هم هست. هنرمند در شیوه‌ی خاصی از مکاشفه شرکت داده می‌شود. او با درک این نکته که سرچشمه‌ی خود را باید در هنر بجوید از اصول سنتی فهم هنرمند هم‌چون هستنده‌ی مستقلی که سرچشمه‌ی اثر هنری است، دور می‌شود، و دیگر کار خود را تقلید از واقعیت محسوب نمی‌کند. هنرمند به معنایی که هایدگر در نظر دارد نه صنعت‌گر ماهری است که جهان را به قالب و شکل از پیش انگاشته‌ای بکشاند، و نه آن سوژه‌ی خودبیان‌گری است که خویشتن را از هیچ بیافریند (ش‌ز:۳۷). برخلاف چنین تصورهایی، هنرمند کسی است که در راهی خاص قرار می‌گیرد، و به شیوه‌ای خاص ظهور یا آشکارگی هستی هستندگان را تسهیل می‌کند. آفرینش هنری کمتر شکل بخشیدن است به آن‌چه پیش‌تر دارای شکل نبود، و بیشتر شرکت در آشکارگی‌ای است که امکان می‌دهد تا هستی که هنوز پنهان است بیانی حاضر در جهان یابد. هایدگر نوشته: «آفرینش عبارت است از یک تاکید بر منش اصلی، مشاهده‌ای است ساده و قدرت‌مند» (ن-۱:۱۷). هایدگر با این گفته‌ی پل کله هم‌راه است که «هنر آن‌چه را که دیدنی است بازتولید نمی‌کند، بل آن‌چه را که نادیدنی است دیدنی می‌کند». در این مورد او نه از کله (که در زمان نگارش ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** هنوز ارج کارهای او را به خوبی نمی‌شناخت)، بل از آلبرشت دورر مثال آورده است (ش‌ز:۷۰). هایدگر گفته که آفرینش هنری آن‌چه را که باید دریافت شود قابل لمس و

1. Heidegger, "Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung", p.3.

مشاهده می‌کند (ش‌ز:۶۲). هنرمند نیز هم‌چون هر هستنده‌ای که در روزگار متافیزیک به سر می‌برد هرگاه بخواهد سالاری بر چیزها را تجربه کند، موجب بروز بحران‌ها، و سرانجام فاجعه‌ها، خواهد شد. هایدگر یک بار در مورد اندیش‌مند حکمی داد که به طور کامل درباره‌ی هنرمند هم صادق است: «حضور استاد در اثر، یگانه حضور راستین است. هرچه استاد بزرگ‌تر باشد کامل‌تر شخص او در پشت اثر قرار می‌گیرد» (گ‌ا:۴۴). هنرمند باید بتواند شوق استادی و سالاری را سرکوب کند. از این راه می‌تواند امکان آن را فراهم آورد که هستی در اثر هنری جای گیرد، و آشکار شود. معنای این حرف چنین ادعای باطلی نیست که هنرمند هیچ تاثیری در چگونگی پیدایش و شکل‌گیری اثر ندارد. هنرمند با اثر درگیر می‌شود، اما این درگیری پذیرشِ هم‌نوایی و هم‌راهی است و نه سالاری. سوبژکتیویسم مدرن آفرینش را به طور نادرستی تاویل کرده است. آن را هم‌چون برنامه‌ی نبوغ‌آمیز سوژه‌ی حاکم بر خویشتن دانسته، در حالی که آفرینش بیشتر به معنای امکان دادن است. همان طور که چشمه به آب‌ها امکان حرکت می‌دهد (ش‌ز:۷۶).

با این همه، نگاه هنرمند است که ریشه در هنر دارد، و امکان می‌دهد تا تفاوت میان سوژه و ابژه، و امر ذهنی و امر عینی، از بین برود. هنر به رابطه‌ای غیر متافیزیکی با جهان امکان ظهور می‌دهد. سوژه‌ای که با آفرینش هنری هم‌چون امکان دادن به هستی تا جای‌گاهی بیابد، سروکار دارد، دیگر سوژه نخواهد بود. زیبایی هم در چنین موقعیتی عاملی ساخته‌ی ذهن و دستگاه‌های نشانه‌شناسی یعنی قراردادها نیست. زیبایی، هم‌راه کردن است. امری را با انسان مرتبط می‌کند. احساس هنری (آن‌چه در مدرنیته زیبایی‌شناسی نام‌گرفته) نه ذهنی یا سوبژکتیو است، و نه عینی یا ابژکتیو (ن-۱:۱۲۳). آن‌چه در اثر هنری بیان می‌شود نه یک تولید نبوغ‌آمیز زیبایی است که از مواد خام بیرون کشیده شود، یا به آن‌ها افزوده شود، و نه بیان خویشتن. اگر بخواهیم با توجه به هنرمندانی چون باخ،

لئوناردو، رامبراند، شکسپیر و گوته، از «نبوغ هنری» حرف بزنیم، باید بگوییم که نبوغ هنرمند آن است که به او امکان می‌دهد تا او به هستی امکان بدهد که در اثر جای گیرد. هنرمند حتی در این حالت باز گذرراهی بیش نیست که امکان می‌دهد تا هستی از طریق هستن فرهنگی و تاریخی شکل مشخصی در اثر هنری بیابد. آفرینندگان هرگز نظارت کامل و تام بر ساخته‌های خویش نمی‌یابند. ارسطو حق داشت که می‌گفت هر جان آفریننده‌ای مالیخولیایی است (ش:۱۶۰،۱۶۴). تناهی انسان هم علت مالیخولیای هنرمند است، و هم سرچشمه‌ی الهام او. رخداد حقیقت در هنر فقط از جهان‌بودگی تاریخی هنرمند فراهم می‌آید که راه را بر زمینه‌ی گشایش حقیقت می‌گشاید. طرح‌اندازی در هنر همانندی در طرح‌اندازی دازاین دارد (ش‌ز:۷۶). هنر سرچشمه‌ی اثر و هنرمند است. اما هنر چیست؟ هایدگر در میانه‌ی رساله‌اش آن را «شدن و رخداد حقیقت» می‌نامد (ش‌ز:۷۱). اثر هنری خود نتیجه و محصول رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی گشایش به هستی است. اثر خیلی ساده، فقط فضای فیزیکی‌ای است که در آن حقیقت چنان که هست یعنی امری ناپوشیده جلوه می‌کند. رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی حقیقت به راهی خاص در اثر هنری رخ می‌دهد (ش‌ز:۳۹). درنتیجه، اثر هنری به هیچ معنا حتی معنای ارسطویی تقلید نیست، چون به هیچ‌رو بازتولید امری نیست. اثر هنری نشان نمی‌دهد و توصیف نمی‌کند، بل به شیوه‌ای نامستقیم ابلاغ و منتقل می‌کند (ش‌ز:۳۷).

۴. هنر و آشکارگی

ما در حال تماشای پرده‌ای نقاشی از وان‌گوگ که یک جفت پوتینِ کهنه و مستعمل روستایی را ترسیم کرده، مشاهده می‌کنیم که پوتین‌ها هم با جهان (جهان فعالیت‌ها و فرآورده‌های انسانی) تماس دارند، یا بهتر بگوییم با آن درگیرند، و هم با زمین، یعنی آن بنیاد طبیعی‌ای که جهان بر اساس آن استوارست. این نکته هم از نظر کاربرنده‌ی پوتین‌ها در زندگی

هرروزه، و هم از نظر دانش‌مندی که به تعریف یا نظریه‌ی صورت/ماده باور آورده باشد، دور می‌ماند. کاربرنده بنا به عادت پوتین‌های خود را، خیلی ساده، هم‌چون ابزاری برای راه رفتن می‌داند. دیگر کاری به این ندارد که پوتین‌ها با جهان و زمین تماس دارند. او خیلی ساده، با آن‌ها راه می‌رود. نظریه‌پرداز صورت/ماده هم پوتین‌ها را ساخته‌شده از موادی در قالب و صورتی که برای بهره‌رسانی مفیدند، می‌بیند و بس. او هم متوجه نکته‌هایی دیگر از جمله موقعیت یا درگیری پوتین‌ها با جهان و زمین نمی‌شود (ش‌ز:۳۳). آن‌چه کاربرنده‌ی معمولی و نظریه‌پرداز صورت/ماده را به هم نزدیک می‌کند همان نظریه‌ی بهره‌رسانی است. آن‌چه نمی‌بینند درست همان مهم‌ترین امر است. امری که پرده‌ی نقاشی وان‌گوگ آن را برای ما آشکار می‌کند. این پرده حقیقت چیز بودن را به صورت حقیقت ابزار بودن ابزار، و درگیری با جهان روستایی، و تماس و درگیری با زمین و طبیعت رانشان می‌دهد: «ابزاربودگی ابزار نخست به گونه‌ای اصیل در شکل ظهور خود در اثر هنری وارد می‌شود... ماهیت هنر پس می‌تواند این باشد که حقیقت هستندگان خود را در اثر جای می‌دهد» (ش‌ز:۳۶). اثر هنری چنین می‌کند چون به نمایش رابطه با زمین و طبیعت بسنده نمی‌کند، بل جهانی را هم که در آن چنین رابطه‌ای شکل گرفته است، آشکار می‌کند. اثر چیزی هم‌راه با کیفیت هنری نیست. اثر هنری ماهیت چیزها، یعنی حقیقت هستی آن‌ها را پیش می‌کشد، و با مطرح کردن‌اش آن را آشکار می‌کند. آیا در کار تماشای پرده‌ی نقاشی وان‌گوگ ما با بهره‌رسانی پرده یا پوتین‌ها روبروییم؟ این‌جاست که ما با مفهوم بهره‌رسانی به عنوان بهره‌رسانی درگیر می‌شویم. ما با دقت به رابطه‌ی این پوتین‌ها، با کار روی زمین که آن‌ها را کهنه کرده، و از شکل انداخته، روبرو می‌شویم. این پوتین‌های کهنه نمایانگر کار روستایی هستند. رابطه‌ای با زمین، و نیز با جهان زندگی روستایی یعنی آن جهانی که بنا به کار و فعالیت در روستا پدید آمده، و بعد به این همه معنا بخشیده، مطرح می‌شود. اثر

هنری این‌جا به شکلی ساده و به شیوه‌ای واقع‌گرا و تقلیدی یک ماده، و یک شکل یا صورت، را نشان نمی‌دهد، چیزی را که در شکلی خاص به روی جهان گشوده است، نمایان نمی‌کند. بل حقیقتی نهانی و درونی از چیزی را آشکار می‌کند که در جریان استفاده‌ی هرروزه از این چیز، پنهان می‌ماند. پرده‌ی وان‌گوگ پوتین‌ها را در حقیقت آن‌ها در بهره‌رسانی و بهره‌رسان بودن فاش می‌کند. در اثر هنری است که وسیله و ابزار بودن یک وسیله دانسته می‌شود. ماهیت هنر چنین است: حقیقت هستی هستندگان، خود را در اثر هنری جای می‌دهد. اثر هنری فراتر از نسبت ماده و صورت، محتوا و شکل، می‌رود. زیرا دارای نیروی نمایان‌گری و آشکارگری حقیقتی است که پنهان مانده است. اما حقیقتی که اثر آن را فاش می‌کند، تجریدی و متعلق به افقی کلی و دور از دست نیست. حقیقتی است که در زمان و مکان جای گرفته و هر بار از آنِ جهانی خاص و زمین است.[1]

هایدگر به پرده‌ی نقاشی وان‌گوگ اشاره کرده تا نشان دهد که اثر هنری جای‌گاه حقیقت است نه این که آن را به کلی روشن کند. پرده‌ی وان‌گوگ پوتین‌های زنی روستایی را که با کار روی زمین فرسوده شده‌اند، و در خود نمایان‌گر درگیری با جهان و زمین هستند، نشان می‌دهد. می‌توان با فرض این که کفش‌ها بیان کار روستایی هستند به نتایجی که هایدگر به دست آورده، اندیشید. اما به گمان برخی از تاریخ‌نگاران هنر که در این مورد نظر داده‌اند، هایدگر در بحث خود اشتباهی تاریخی مرتکب شده است. پوتین‌ها در پرده‌ی وان‌گوگ متعلق به زنی روستایی نیستند. تاکنون، بنا به فهرست‌هایی که از کارهای وان‌گوگ تهیه شده‌اند، دانسته‌ایم که او هشت پرده‌ی متفاوت از پوتین‌هایی کهنه که در گوشه‌ی اتاقی روی زمین قرار گرفته‌اند، ترسیم کرده بود. بیشتر این پرده‌ها در فاصله‌ی ۱۸۸۶ و

---

1. M. Haar, *L'oeuvre d'art, Essai sur l'ontologie des oeuvres*, Paris, 1994.

۱۸۸۷ در پاریس ترسیم شده‌اند. هایدگر مشخص نکرده که منظور او کدام یک از این پرده‌ها هستند، و چنان نوشته که گویی همه‌ی آن‌ها همانند یکدیگرند (ش‌ز:۳۳). جایی از «تاریکی درونی پوتین‌ها» یاد کرده است. یک پژوهش‌گر هنر مه‌یر شاپیرو نوشته که فقط سه مورد از هشت پرده‌ی وان‌گوگ کفش‌ها را چنان تصویر کرده‌اند که چیزی از ظلمت درونی آن‌ها دیده می‌شود. درنتیجه شاپیرو در نامه‌ای از هایدگر سئوال کرده که او به کدام پرده اشاره داشته است. هایدگر در نامه‌ای به شاپیرو اطلاع داد که پرده‌ی مورد نظر او همان است که در مارس ۱۹۳۰ در نمایشگاهی در آمستردام نمایش داده شده بود. از این‌جا شاپیرو توانست پرده را مشخص کند.[1]

نکته این‌جاست که با مشخص شدن پرده هیچ مساله‌ای حل نمی‌شود. زیرا تمامی این پرده‌ها در یک مورد با هم مشترک‌اند: پوتین‌ها در همه‌ی آن‌ها به شخص نقاش تعلق دارند، و نه به زنی روستایی. این نکته به یاری موارد متعددی از نامه‌های وان‌گوگ که منتشر شده‌اند اثبات می‌شود. نقاش هم در زمان ترسیم پرده‌ها به کار روی زمین و کشاورزی اشتغال نداشته، بل مردی بوده شهرنشین و حرفه‌اش (که از نظر هیچ کس جز خودش حرفه محسوب نمی‌شده) نقاشی بود. سروکار یافتن وان‌گوگ با کار روستایی فقط ترسیم کار کردن زنان و مردان روستایی بود. درنتیجه پوتین‌ها «به‌گونه‌ای واقعی» خبر از کار کشاورزی و فعالیت روی زمین نمی‌دهند. اگر پوتین‌ها به وان‌گوگ تعلق داشته باشند، و نه به زن روستایی، باید بپذیریم که در پرده‌ی وان‌گوگ گونه‌ای حضور خود هنرمند محسوس است. او همان طور که از چهره‌ی خودش پرده‌ها و طرح‌های فراوانی ترسیم کرده، اتاق خوابش را در این روستا و آن شهر، کشیده، پوتین‌های

---

1. M. Schapiro, "The Still Life as a Personal Object: A Note on Heidegger and Van Gogh", in: D. Preziosi ed, *The Art of Art History, A Critical Anthology*, Oxford University press, 1998, pp.427-432.

خود را هم کشیده است. این ارجاع به خویشتن به تاویلی دیگر شکل می‌دهد که باتاویل هایدگر که در رساله‌ی خود انتقاد از هر گونه سوبژکتیویسم را پیش کشیده، و هنرمند را سرچشمه‌ی کار هنری ندانسته، تفاوت دارد. اما تا آن‌جا که به کار هایدگر مربوط می‌شود باید گفت که او با فرض این که پوتین‌ها به زن روستایی تعلق دارند آن‌ها را به کار روستایی، زمین و جهان روستایی مرتبط دانست، و نتیجه‌هایی گرفت که مبنای کار او در شناخت اثر هنری شد. هرگاه پوتین‌ها به خود نقاش یا شخصی شهرنشین که کارگر زمین نیست، تعلق می‌داشتند، جهان دیگری و رابطه‌ی دیگری با زمین برقرار می‌کردند. درواقع خطای اطلاعاتی یا تاریخی هایدگر تفاوتی در مبنای کار فکری او در رساله‌اش و درستی استنتاج‌هایش نمی‌دهد. این نکته مهم است که در هیچ جای رساله‌ی هایدگر به طور مستقیم نیامده که کفش‌ها به زن روستایی تعلق دارند، بنا به اشاره‌های متن چنین برداشتی نادرست نخواهد بود، اما به واقع اهمیت نکته در این است که برای ما که پوتین‌هایی را می‌بینیم و در مورد آن‌ها هم‌چون هر نشانه‌ای که در اثری هنری جای گرفته تاویلی یکه و از نظر تاریخی درست نداریم، و برای نیّت مولف هم اهمیت ویژه‌ای قائل نیستیم، عناصر پرده گشاینده‌ی جهانی و مهم‌تر پیکاری میان جهان و زمین، هستند، و از این جا هم‌چون جای‌گاه رویداد حقیقت جلوه می‌کنند.[1] اما از استدلال بالا یک نکته مطرح و دانسته می‌شود که تاویل مخاطب مهم است. یعنی همه چیز بستگی دارد به این که من چگونه پرده‌ای را ببینم. این نکته یعنی شیوه‌ی دیدن و تاویل که به پیش‌فهم‌های مخاطب بازمی‌گردد، و به دانش او و از نشانه‌های اثر هنری (از جمله عناصر

---

۱. بنگرید به کتاب زیر، و دقت کنید به دفاعی که نویسنده از تاویل هایدگر از پرده‌ی وان‌گوگ کرده:

G. Pattinson, *The Later Heidegger*, London, 2000, pp.81-84.

تاریخی و داده‌های زندگی‌نامه‌ای و غیره) اعتبار زیادی دارد. اکنون می‌پرسم که چرا برای هایدگری که آن همه در ***هستی و زمان*** در مورد اهمیت تاویل نوشته بود، در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** تاویل و دریافت مخاطب بی اهمیت جلوه کرد؟ در صورتی که همین نکته برای ویتگنشتاین در ***پژوهش‌های فلسفی*** به عنوان «دیدن هم‌چون» مطرح شده بود، و به نگرش‌های تازه‌ای در هرمنوتیک آثار هنری دامن زده بود؟ این نکته که توجه به ذهن مخاطب، بازگشت نیّت و عناصر سوبژکتیو در تحلیل اثر هنری است، مانع پیشرفت بحث هایدگر می‌شد. بنا به آیین زیبایی‌شناسی دریافت در این مورد هایدگر اشتباه می‌کرد.

۵. جهان و زمین

دو مفهوم جهان و زمین در رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** مفاهیمی کلیدی و در عین حال تازه، و درنتیجه، دشوارند. مفهوم جهان که در این رساله هم‌چون موقعیتی آمده که اثر در آن واقع می‌شود، با معنای جهان در ***هستی و زمان*** یکی نیست. در آن کتاب «جهان» نظام اهداف و معناها بود، نظامی که سامان‌ده به هویت دازاین و فعالیت‌های او دانسته می‌شد، و سرانجام دازاین جدا و مستقل از آن به هیچ‌رو قابل شناخت نبود. در آن کتاب، هایدگر بر جهان هرروزه‌ی تولیدها تاکید می‌کرد. جهان به هر آن‌چه ما می‌توانیم انجام دهیم، و به هر راهی که دنبال می‌کنیم، و به هر شیوه‌ای که در آن خود و زندگی‌مان را طرح می‌اندازیم، معنا می‌دهد. در عین حال، هایدگر بر «با هستن» تاکید داشت. یعنی من نمی‌توانم کسی باشم مگر این که عضو نسلی در تاریخ جامعه‌ای باشم. جهان من، درواقع، جهان ماست. چنین معناهایی در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** در مورد جهان یافتنی نیست. جهان افق معنایی دوران پیدایش اثر است. هر اثر، جهانی را بر ما می‌گشاید (این که بگوییم اثر هنری جهانی را می‌گشاید درست به این معناست که بگوییم اثر هنری جای‌گاه رخداد حقیقت است). هر اثر

هنری نشان می‌دهد که راه‌های بنیادین فهم هستی و تقدیر تاریخی هر قوم و ملت چه بوده است. با این که بسیاری از شارحان کوشیده‌اند تا جهان را هم‌چون مجاز بیانی بدانند که به موقعیت تاریخی و فرهنگی، و به موقعیت انسانی‌ای که اثر در آن جای دارد، اشاره می‌کند، و تا حدودی به معنای «فرهنگ» در فلسفه‌ی مدرن همانند است، اما من چنین تاویلی از آن ندارم و معنایش را بارها ژرف‌تر از این برداشت می‌یابم.

از سوی دیگر، زمین نیز مفهومی تازه در آثار هایدگر است که از آن پیش‌تر به کار نرفته بود. زمین مبنا یا بنیادگاه اقامت ماست. همه‌ی امور طبیعی و غیر انسانی که اثر از آن‌ها پدید می‌آید، یا با آن‌ها سروکار می‌یابد، یا از آن‌ها خبر می‌آورد، زمین است. برخی از نویسندگان زمین را نیز هم‌چون یک مجاز بیان تلقی کرده‌اند، و آن را به مفهوم «طبیعت» در اندیشه‌ی مدرن همانند کرده‌اند، که چنین برداشتی نیز به گمان من دقیق نیست. زمین برای هایدگر معنایی کلی داشت که طبیعت فاقد آن است. نویسندگان دیگری به سودای ساده کردن بحث زمین را به ماده یا صورت، و جهان را به محتوا یا معنا نزدیک دانسته‌اند، اما هایدگر به ایجاد چنین تقابلی که یادآور دوگانگی متافیزیکی شکل و محتواست نیز گردن نمی‌نهاد. او اثر هنری را در میان زمین و جهان، و برآیند پیکار آن‌ها معرفی می‌کرد. اثر هنری هم راز و رمز و پوشیدگی، و هم آشکارگی است، و در فضایی میان جهان و زمین، همان جای‌گاهی می‌شود که افراد و ملت‌ها خود را در آن بازمی‌یابند: «اثر به شکرانه‌ی چنین جای‌گاهی است که گشوده است به سان پرستش‌گاهی گرداگرد جای‌گاه خداوندی». در بحث هایدگر دوگانگی شکل و محتوا کنار می‌رود، و اثر دیگر هم‌چون بازنمایی محسوب نمی‌شود. بازنمایی (Darstellung) همان مفهومی است که در آن «حاضر در دست» بودن چیزها تثبیت شده است.[1] هایدگر با رد منش

1. Heidegger, "Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung", p.9.

بازنمودی اثر، بر انفراد و تنهایی آن با واژه‌ی Einsamkeit تاکید می‌کند. اثر ممکن است در برابر همگان و انبوه مخاطب‌ها در نسل‌های مختلف قرار گیرد، اما همواره یکه و منحصر به فرد است.

پوتین‌های مستعمل روستایی در پرده‌ی وان‌گوگ ارجاعی به زمین و زندگی است. شاید بتوان آن را در حد سخن زیبایی‌شناسانه‌ی سنتی به تقلید و بازنمایی مرتبط دانست، اما مثال دیگری که هایدگر آورده یعنی پرستش‌گاهی یونانی، ما را از چنان بند و وابستگی‌ای به سخن زیبایی‌شناسی سنتی، و این باور که هنر تقلید چیزهای واقعی و عینی کارهایی است که اتفاق می‌افتند، خلاص می‌کند. یک پرستش‌گاه یونانی به ویژه در جهان مدرن ما بازنمود و تصویر هیچ چیز نیست، و تقلیدی از چیزی محسوب نمی‌شود. پرستش‌گاه چه می‌کند؟ جهانی را نمایان می‌کند و زمینی را آشکار می‌کند. جهان این‌جا دیگر مجموعه‌ای از چیزها و یک جای‌گاه نیست. بل بنا به بند زیبایی از رساله‌ی هایدگر فضای آزاد احتمال‌ها و امکان‌هاست. فضایی است از گزینش شیوه‌ی زیست مردمان، این که چگونه باشند، چگونه بمیرند، چگونه نیایش کنند، چه چیزها را راست بدانند، و چه چیزها را دروغ. چه امری را انسانی بیانگارند و چه چیزی را خدایی. جهان، این‌سان فراتر از موقعیت تاریخی می‌رود، و نیروی پیش‌بینی و آینده‌نگری مردمان را نیز نشان می‌دهد. نه فقط از زندگی آنان در زمانی خاص، بل از زندگی‌ای که طرح آن را درمی‌افکنند نیز خبر می‌دهد. پرستش‌گاه در آن روزگار گرداگرد خود سویه‌های زندگی اجتماعی یونانی را گرد می‌آورد. افزون بر این از زندگی طبیعی هم خبر می‌داد. زمین این‌جا معناهایی تازه نیز می‌یابد. نخست ماده‌ی خام است که اثر از آن ساخته می‌شود. سپس مکانی است و جای‌گاهی. قرارگاه ستون‌ها و پایه‌ها و سقف. زمین از باد، باران، خورشید، جانوران، و هر آن‌چه ساخته‌ی دست و کار و اندیشه‌ی آدمیان نیست، و به شکل‌های متفاوت مورد بهره‌برداری و «خشونت» انسان قرار می‌گیرد، شکل گرفته

است. سرانجام، و مهم‌تر از همه زمین همان خاک پنهان‌گر است. قلمرو قدیمی رازها. سرزمین مردگان و فراموشی. جهان حجاب و پوشیدگی. یک بنا، پرستش‌گاه یونانی، بازنمود هیچ چیز نیست. به سادگی، بر فراز صخره و دره‌ها ایستاده است. پرستش‌گاه پنهان‌کننده‌ی سیمای خدایان، می‌گذارد تا پوشیدگی چهره از میان تالار گشوده‌ی پر ستون، در حریم امر مقدس درایستد. به وسیله‌ی پرستش‌گاه خدا دربنا حاضر است. اما پرستش‌گاه در ناپیدایی و ناروشنی محو نیست. گرداگرد خویش رشته‌ای از نسبت‌ها را سامان داده، و آن‌ها را به وحدت با هم کشانده، تا جایی که از آن‌ها آدمی چهره‌ی تقدیر خویش را از زایش تا مرگ، از شکرگذاری تا شکایت، از پیروزی تا ناکامی، از پایندگی تا از هم‌پاشی، دارا می‌شود. گستره‌ی این نسبت‌های به روی هم گشوده، جهان قومی تاریخی است. در این جهان و به خاطر این جهان است که این ملت به خود بازمی‌آید، و نقش خویش را به تمامی عهده‌دار می‌شود. پرستش‌گاه در ایستادگی‌اش گشاینده‌ی جهان است، و جهان را با زمین مرتبط می‌کند (ش‌ز:۴۲-۴۱).

هایدگر با گزینش مثال پرستش‌گاه نشان می‌دهد که اثر هنری راستین یا به قول او «بزرگ»، نه فقط یک جهان را می‌گشاید، بل یک جهان را بر پا می‌کند. یعنی آن را می‌آفریند. و این جهانی است که خود نیز به آن تعلق می‌یابد. وان‌گوگ (این نقاش روزگار مدرن) با پرده‌ی نقاشی‌اش جهانی روستایی را گشود، اما آن را بنا نکرد. خود پرده‌ی او نیز به آن جهان تعلق نداشت. پرستش‌گاه اما، جهان و زندگی مردمان را می‌ساخت، متحد و بیان‌شان می‌کرد. هایدگر با واژه‌ی «برپاکردن» **(aufstellen)** هم ساختن و درست کردن و هم سپاس داشتن و ستایش کردن را در نظر داشت. در برپا بودن یا برپاشدن پرستش‌گاه حقیقت تحقق می‌یابد (ش‌ز:۵۵). این پرستش‌گاه وحدت راه‌ها و روابطی است که در آن‌ها تولد، مرگ، مصیبت‌ها، موهبت‌ها، پیروزی‌ها، ناکامی‌ها، و زوال‌ها هماهنگ می‌شوند. پرستش‌گاه آن همه را گرد خود جمع می‌کند، و هیات تقدیر انسان را می‌یابد. جهان

مردمانی خاص قلمرو ساختار آشنایی است که در آن ایشان راه خود را می‌شناسند، و درباره‌اش تصمیم می‌گیرند. پرستش‌گاه نه فقط جهان را می‌سازد، بل زمین را به عنوان زمین آشکار می‌کند: «پرستش‌گاه به چیزها چهره‌ی (Gesicht) آنان را می‌بخشد، و به مردمان چشم‌داشت‌شان از خویشتن را». (ش‌ز:۴۳-۴۲). پرستش‌گاه در محاصره‌ی ژرفنای زمین است. بر صخره و در برابر توفان ایستاده است، و زمین را به عنوان زمین آشکار می‌کند. تمامی آثار هنری از راه‌های ویژه‌ی خود زمین را به عنوان زمین آشکار می‌کنند. در وسائل و تجهیزات، مواد زمینی به کار رفته‌اند. ما به این مواد دقت نمی‌کنیم و به آن‌ها اعتنایی نداریم. در آثار هنری مواد زمینی به سادگی به کار نمی‌روند، بل آشکار می‌شوند، و به چشم می‌آیند. در دل اثر هنری مواد زمین دیده می‌شوند. مواد شعر یعنی واژه‌های شاعر دیگر هیچ شباهتی به کلام هرروزه ندارد. این‌جا هر تک واژه‌ای مهم است. هر واژه‌ای این پرسش را پیش می‌کشد که چیست و چگونه به کار می‌رود؟ در پرستش‌گاه مهم این است که چه جنس خاک، سنگ و رنگ به کار رفته است. مواد با ارزش‌اند، و رساننده‌ی حقیقت می‌شوند. مواد سازنده می‌شوند و شکل‌پذیر و ساخته‌شده باقی نمی‌مانند.

۶. پیکار جهان و زمین

جهان محیطی است انسانی که ما در زندگی خود آن را به پیش می‌بریم، ابزارهایی است که از آن‌ها استفاده می‌کنیم، خانه‌هایی است که می‌سازیم، ارزش‌هایی است که می‌آفرینیم، یا از آن‌ها یاری می‌گیریم. زمین جای‌گاه طبیعی این جهان است، زمینه و پایگاهی است که جهان بر آن ایستاده است، سرچشمه‌ی مواد همه‌ی آن چیزهایی است که می‌سازیم. به قول جانی واتیمو: «در حالی که جهان نظام معناهایی است که چنان که در اثر جای دارند دانسته می‌شوند، زمین آن عنصری از اثر است که خود را هم‌چون نیروی پنهان‌گر و بیان‌ناشدنی نشان می‌دهد، هسته‌ای که با تاویل‌ها

بیان نمی‌شود، و معناهایش به طور کامل کشف نمی‌شوند».[1] جهان و زمین با یک‌دیگر در نبردند. جهان آشکارکننده است و زمین پوشاننده. جهان گشوده است و در پی معنا بخشیدن، کشف رازهاست و ابداع نمادها تا رازها بیان شوند. جهان ساختن معناهای تازه است. زمین برعکس پنهان‌گرست، می‌پوشاند، و رازها را می‌سازد. زمین هرچند مواد را به جهان می‌دهد، می‌کوشد تا آن را به رازها و ناروشنی‌ها بکشاند. جهان از سوی دیگر می‌کوشد تا رازهای زمین را آشکار کند. هریک نیازمند دیگری، و هر کدام با دیگری در جنگ‌اند. اثر هنری از این دو خبر می‌دهد، و می‌کوشد تا نسبت‌شان را با هم آشکار کند. اثر هنری نسبتی است میان آزادی و محدودیت. آن آزادی‌ای که میان آن‌چه ما در خیال می‌آفرینیم، و موقعیت موجود پل می‌زند، و آن محدودیتی که نمایان‌گر تناهی بنیادین ما و حدود زیستن‌مان روی زمین است. آفرینش هنری بازتاب یا پژواک جنگ میان جهان و زمین است. نبرد میان نیروی پنهان‌کننده و نیروی آشکارکننده. اثر از حقیقتی درون خود یاد نمی‌کند، بل از امکان‌های حقیقت‌های بیرون خبر می‌دهد. تحقق آزادی نیست، منادی آن است. دشواری یافتن سرچشمه‌ی اثر هنری در این است که در آنِ واحد هم پنهان‌کننده است و هم آشکارکننده. هم می‌بندد، و هم می‌گشاید. پرستش‌گاه چنان که بر زمین ایستاده و از جهان خبر می‌دهد، خود خبری از نبرد و نزاع‌هاست، یعنی رخدادی است. رویدادِ از آنِ خود کننده‌ی حقیقت هم‌چون ناپوشیدگی و آشکارگی است. اما با ما سخن می‌گوید که در پوشیدگی زندگی می‌کنیم. ما هستندگان متناهی و محدود اثر هنری را بیشتر در پنهان‌گری‌اش می‌شناسیم. بدون آن نه هدفی داشتیم، نه تصمیمی، و نه تاریخی. با اثر هنری، ما گذشته و آینده، و چشم‌اندازی برای گزینش‌ها و آزادی داریم. اثر هنری که عرصه‌ی نبرد

---

1. G. Vattimo, *The End of Modernity*, trans. J. R. Synder, Oxford, 1988, p.71.

است، برای ما خبر می‌آورد. با برپا کردن جهان و پیش راندن زمین، نبرد آنان به دل اثر کشیده می‌شود.[۱]

اثر هنری در بردارنده‌ی «شکاف» میان جهان و زمین است. مفهوم Riss یا شکاف این‌جا اهمیت فراوانی دارد. وسیله بنا به اصل کارآیی در بردارنده‌ی شکاف نیست، پیشاپیش در جهان و در مجموعه‌هایی بامعنا قرار دارد، قرار است بنا به طرحی و اساسی صورت پذیرد. اما اثر هنری پیش از این که شکل بگیرد جایی در این جهان ندارد، و کسی آن را در مجموعه‌ای بامعنا قرار نمی‌دهد. اثر هنری از قلمرو زندگی معمولی و هرروزه فراتر می‌رود، و در جهانی جای می‌گیرد که خودش سازنده‌ی آن است. یعنی سازنده‌ی قاعده‌های دریافت خویش است، و نشان می‌دهد که «عملکرد، ارزش‌گذاری، شناختن و دیدن آن» چگونه باید باشد (ش‌ز:۶۶). اثر هنری طرحی را که پیش‌تر شکل گرفته باشد تحقق نمی‌دهد، بل خود طرحی می‌ریزد، و به قلمرو آشکارگی تعلق می‌یابد، و از «شکاف» میان جهان خود و زمین خود خبر می‌دهد.

اثر هنری هم‌چون عرصه‌ی پیکار (Streit) زمین و جهان است. هایدگر پیکار را به معنای جنگی که در آن یکی باید دیگری را تباه کند مطرح نکرده است. مراد او از پیکار موقعیتی است که در آن هر کس به دلیل شرکت در پیکار باید گوهر خویش را پاس دارد، و تیماردار باشد. هرچه پیکار سرسختانه‌تر شود پیکارگران بیشتر خود را به صمیمیت از آن یک دیگر شدن می‌سپارند، چراکه با هم در پاس خویشتن را داشتن شریک و هم‌راه می‌شوند. اثر هنری در عین حال، گونه‌ای چکیده‌ی آن پیکار هم هست. واژه‌ی آلمانی‌ای که هایدگر در مورد چکیده به کار برد Dichtung به معنای شاعری است. هایدگر نوشته که «تمامی هنر شاعری است» (ش‌ز:۷۲)، یعنی تمامی هنر به هر دو معنا Dichtung است. هم چکیده‌ی

1. J. M. Bernstein, *The Fate of Art*, Oxford, 1992, pp.66-136.

یک نبرد است، و هم شعر است. اثر هنری هم ابداع است و هم طرح‌اندازی. شعر خود جنگی است میان زبان و نیروی آزادی، یا میان قاعده و خیال آزاد. شاعر یک بنیان‌گذار و سازنده است. در دورانی خاص، یعنی در تاریخی خاص، می‌زید، و در جهانی به سر می‌برد، و کلام زبان او را محدود می‌کند. شعر و هنر کوشش برای این فراتر رفتن هستند. هنر تلاش برای گسترش قلمرو وجودی است. هنر کنش است (چون آن را در حکم کوشش دانستیم) و از این‌جا آزادی است.

جهان، زمین، و نبرد آن‌ها مفاهیم پیچیده‌ای هستند، و فهم آن‌ها سخت است. اما شاید هرگاه به متن دیگری از فیلسوفی که هایدگر به او نزدیک بود دقت کنیم، نکته بهتر دانسته شود. نیچه در ***زایش تراژدی از روح موسیقی*** (که حتی عنوان رساله‌ی هایدگر یعنی تاکید آن بر «سرچشمه» تا حدودی یادآور لفظ «زایش» است) چنین نوشته که تراژدی سرچشمه‌ی خود را در پیکاری میان دو نیروی بنیادین بازتاب می‌کند، یکی آپولونی و دیگری دیونیزوسی. نیچه نیروی آپولونی را با قلمرو رویا نزدیک می‌داند، و می‌نویسد که ما در رویاهای‌مان فهمی فوری و بی‌میانجی از همه چیز، همه‌ی شکل‌ها، داریم. تمامی شکل‌ها برای ما سخن دارند، و هیچ چیز بی‌اهمیت یا اضافی نیست.[1] نیروی آپولونی هم‌چون «جهان» هایدگری یک نظم جهان‌شمول است که در آن همه چیز معنا می‌یابند، و جایی دارند. در نیروی آپولونی همه چیز بیان‌شدنی و قابل فهم هستند. در صورتی که نیروی دیونیزوسی فراتر از فهم و بیان می‌رود، و در آن نیروی اندیشمندانه غایب است.[2] اما در همان حال «یک وحدت اوّلیه‌ی مرموز» به دست می‌آید: «طبیعت که بیگانه و دشمن است» با پسر گم‌شده‌اش

---

1. F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, trans. W. Kaufmann, New York, 1967, p.34.

2. J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, 1993, p.40.

انسان مرتبط می‌شود.[1] نزدیکی مفهوم نیچه‌ای با زمین هایدگر احساس می‌شود. خود هایدگر هم در پایان درس‌هایش درباره‌ی شعر «راین» هلدرلین روشن کرد که تفاوت مورد نظر نیچه را می‌پذیرد. اما این نکته را افزود که به گمان او هلدرلین پیش از نیچه همین تفاوت را به زبانی دیگر بیان کرده بود، و هایدگر اصطلاح‌های هلدرلینی را ترجیح می‌داد: از یک سو «روشنایی حضور»، و از سوی دیگر «آتش از آسمان» یا «شور مقدس». (ه‌گ:۲۶۹-۲۶۵).

۷. جای‌گاه رویداد حقیقت

مهم‌ترین نکته، یا «اصل بنیادین» (Grundgedanke) در اندیشه‌ی هایدگر به اثر هنری این است: اثر هنری جای‌گاه رویداد حقیقت است. آشکارگی و کشف حقیقت در اثر هنری «کار خود را آغاز می‌کنند» (اس:۴۸). از نظر هایدگر مساله‌ی شعر و هنر مساله‌ای است بارها مهم‌تر از تعریف و تشخیص نوع آن‌ها، یا جای‌گاه ویژه‌ای که قرار است در درون طبقه‌بندی‌ای فلسفی داشته باشند. تامل در این که هنر چیست به گونه‌ای کامل و قطعی با مساله‌ی حقیقتِ هستی تعیین می‌شود. شاعری هم‌چون یک فعالیت ممتاز هنری در حالت اصیل خود، یعنی زمانی که به مساله‌ی هستی هستندگان روی می‌آورد، به هستندگان مختلف امکان می‌دهد تا هم‌چون خودشان نمایان شوند، یعنی دیگر موضوع‌هایی جهت برآورده شدن این یا آن بهره نباشند، و از جنبه‌ی صرف کاربردی مورد توجه قرار نگیرند. هستندگان در هنر می‌توانند ناپوشیده باشند. از آن‌جا که اثر هنری به سان گشایشی نمایان می‌شود که در آن هستندگانی از این جهان هم‌چون خودشان جلوه می‌کنند، هایدگر اعلام می‌کند که باید در مقام جای‌گاهی اصیل و آغازین در کار رخداد یا شناخت حقیقت مطرح شود (ش‌ز:۴۴). اثر

1. Nietzsche, *op. cit.*, p.37.

هنری بیان‌گر چیزها نیست، و هم‌خوان با گوهر آن‌ها و سویه‌ی رخدادگی‌شان یا شکل و موضوع‌شان محسوب نمی‌شود. هم‌چنین آرایش ذهنی حقیقت عینی نیز نیست، یعنی چنان نظمی نیست که در پی آن باشد که زیبایی یک هستنده را مستقل از واقعیت آن پیش بکشد. اثر هنری خود گشایش حقیقت است، چنان که در فراشد در حال پیش‌روی تاریخ جای می‌گیرد، و بنیاد را برای هستندگان در شکل‌های بی‌شمار ظهورشان فراهم می‌آورد. شعر در آغاز ماهیت حقیقت را نشان می‌دهد، تا آن‌جایی که نخست گشودگی امر گشوده را که درون آن هستنده وجود دارد، روشن می‌کند (ش‌ر:۶۲). شعر هم‌چون امری متضاد با پنهان‌گری هستندگان رفتار می‌کند: «هنر تاریخ است به معنای بنیادین، به معنای این که بنیاد را برای تاریخ فراهم می‌آورد» (ش‌ر:۷۷). شعر در ساختن بنیاد برای تاریخ به آن شکلِ بنیادین هستن را می‌بخشد، و این گونه امکان نهایی را برای تجربه فراهم می‌آورد.

ناپوشیدگی در اندیشه‌ی هایدگر پیش از رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری***، و با توجه به برداشت‌های سیاسی او، به دازاین تاریخی مربوط می‌شد. دازاین ملی در حقیقت می‌زیست. در بخش پایانی رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** این مفهوم به کلی کنار گذاشته شد. دازاین دیگر به عنوان دارنده یا مقیم در حقیقت مطرح نشد. بل این مساله عنوان شد که دازاین تا آن‌جا که با پوشیدگی روبروست در حقیقت نمی‌زید، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی و ملی. ناپوشیدگی و آشکارگی در ژرفنا و در میانه‌ی هستندگان است، و افراد انسان هم فقط هستندگانی در این میان هستند، و نه بیش. تصمیم‌گیری هم آن معنای قدیم را ندارد. اکنون، تصمیم محصول یا فراخوانی به اراده، طرح‌اندازی به سوی یک نفس یا خویشتن، و خود را بازیافتن در پیکر یک ملت نیست. حقیقت هم دیگر مساله‌ی ساده‌ی تصمیم انسان نیست. یعنی انسان میان هرروزگی و اصالت برنمی‌گزیند، بل تصمیم به عهده‌ی هستی است و نه به اختیار دازاین. آفرینش هم دیگر آن معنای قهرمانانه و پرومته‌ای را ندارد. آن‌چه در اثر (خواه اثر هنری یا

هر محصول کار انسانی) مهم است نه پیش‌گویی و پیش‌بینی، بل امری دیگر است. آن جهش که هر ملت باید با آن خطر کند و پیش برود بی‌اهمیت می‌شود، و به شکلی بارها فروتنانه‌تر مساله‌ی اصلی چنین مطرح می‌شود: «چنین اثری هست، به جای این که نباشد» (م‌آ-۵:۵۳). مساله بیش از همیشه هستی است. آفریننده دیگر یک طراح بااراده نیست، هنوز کار می‌کند و نبرد جهان و زمین ادامه دارد، اما آفریننده دیگر در مرکز نبرد بازیافته نمی‌شود، و خودش آن جنگ‌جو نیست. هایدگر اعلام کرد که «آفرینش پذیرش است و قرار گرفتن درون رابطه‌ی آشکارگی».

۸. مرگ هنر بزرگ

هگل در ***درس‌های زیبایی‌شناسی*** ۲۹-۱۸۲۸ از مرگ هنر در دنیای مدرن یاد کرده بود. اساس نکته‌ی مورد نظر او این بود که هنر در روزگار مدرن برخلاف دوران باستان، دارای مقام معنوی سازمان‌دهندگی به خودآگاهی تاریخی مردمان نیست. هایدگر از قول او نقل‌کرده: «هنر نزد مادیگر عالی‌ترین شیوه‌ی به خود هستی بخشیدن حقیقت نیست»، و «هنر دیگر برای ما امری است از آنِ گذشته و چنین هم باقی خواهد ماند» (ش‌ز:۸۰). هنر می‌تواند ادامه یابد، تفاوت کند، حتی «کامل‌تر شود»، اما این نکته بر جای خود باقی می‌ماند که هنر دیگر جای‌گاه حقیقت دانسته نخواهد شد. معنای این حرف برای هگل این بود که هنر به پایان رسیده است. یعنی دیگر جای‌گاهی نیست که در آن حقیقت (و فهم این که ما به عنوان هستندگان تاریخی چه کسانی هستیم، چگونه هستیم، و چیزها برای ما چگونه‌اند) شکل گیرد. هنر دیگر شکل‌دهنده‌ی تجربه‌های ما از خودمان و جهان نیست. مرگ یا پایان هنر به معنای توقف جنبش تاریخی هنر نیست. کنش هنری متوقف نمی‌شود. اما هنر دیگر در آفرینش خودآگاهی ملت نقشی به عهده ندارد. شاید بتوان گفت که هگل این‌جا مقایسه‌ای هم با دین در نظر داشت. حالتی که برای دین در مدرنیته پیش آمد، اکنون برای هنر هم پیش می‌آید.

در سده‌ی نوزدهم چندان توجهی به این بحث هگل نشد. به گمان بسیاری از نظریه‌پردازان در آن سده، اگر هم هنر آن نقش مهم فرهنگی و تاریخی‌ای که در دوران باستان داشت، از کف داده باشد، باز دلیلی ندارد که فکر کنیم این ضایعه و فاجعه‌ای همیشگی است. در جهان مدرن امکان‌های فراوانی ایجاد می‌شود تا هنر نقش بزرگ‌تری در سازمان‌دهی زندگی فکری و اخلاقی ایفاء کند. اما در سده‌ی بیستم با طرح شکل‌های گوناگون «بحران فرهنگ»، و مساله‌ی جدا شدن توده‌های مردم از هنرهای اندیش‌مندانه و انتقادی، و روی آوردن آنان به هنرهای توده‌ای و همه‌گیری که به هیچ‌رو منش انتقادی و اعتراضی به وضع موجود ندارند، و تبدیل کارکرد اصلی هنر به استراحت فکری، و تکمیل ابزار فراغت، و درنتیجه کاهش هنر به ابزار بی‌فکری، بسیاری از اندیش‌گران (از راه‌های گوناگون و به دلایل مختلف و شیوه‌های متفاوت) به بحث از «مرگ هنر» یا دست‌کم «مرگ هنر راستین» و «زوال هنر» پرداختند. نمونه‌ای مشهور نظریات تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر در کتاب ***دیالکتیک روشنگری*** (۱۹۴۴) است که با اشاره به آن‌چه خودشان «صنعت فرهنگ» و «هنر توده‌ای» می‌خواندند، جای‌گاه نازل هنر را در دنیای مدرن مورد انتقاد قرار دادند، و کارکرد اجتماعی ارتجاعی هنر مورد پسند همگان را به بحث گذاشتند. آدورنو در برابر مدرنیته‌ی سرکوب‌گر و استوار به خردباوری ابزاری و غیر انتقادی، از هنر مدرن یا مدرنیسم هنری دفاع کرد و موقعیت غیر مردمی آن را نمایان‌گر انحطاط ذوق زیبایی‌شناسانه‌ی مردمی و تنزل دانایی انتقادی در میان توده‌ها خواند.[1] در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم نیز بسیاری از نظریه‌پردازان از ابتذال برداشت‌های

---

1. T. W. Adorno, *The Culture Industry, Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, London, 1991.

و نیز بنگرید به: ب. احمدی، *خاطرات ظلمت، درباره‌ی سه اندیش‌گر مکتب فرانکفورت*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹، صص۷۹-۷۱.

هنری و آثار هنری یاد کردند، و نشان دادند که ذوق همگانی راحت‌طلب و متفنن شده است و از هنری که دریافت آن چشم‌داشت دقت و صرف وقت و دانایی پیشینی است، دوری می‌کند. به این ترتیب بحث هایدگر از «پایان هنر بزرگ» یک بحث استثنایی نبود، و لزوماً به عقاید فاشیستی، یا ضد مردمی او، یا به روحیه‌ی سرآمدگرایانه‌اش مربوط نمی‌شد. این که هایدگر با بیزاری نوشته بود که در جهان مدرن کوارتت‌های بتهوون در انبارهای ناشران چنان نگه‌داری می‌شوند که سیب‌زمینی در انبارها (ش‌ز:۱۹)، به این معنا نیست که او، به دلیل باورهای اجتماعی و سیاسی راست‌گرایانه‌اش، سرآمدگرایانه مردم عادی را به سبب فقدان درک هنری و بی توجهی به آثار بزرگ هنری سرزنش می‌کرد. آدورنو که آثارش در سنت نظریه‌ی انتقادی و حتی مارکسیستی ریشه داشته، در این نکته با هایدگر هم‌داستان بود، و از موسیقی جاز، هنر سینما، رمان‌های همه‌پسند، و رسانه‌های جدید به ویژه تلویزیون با بیزاری یاد می‌کرد.

در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** بارها به این نکته اشاره شده که در دوران مدرن هنر مردمی نیست و کارکردهای معنوی و سازنده‌ی خود را از دست داده است. اما در «پایان کلام» این مساله با دقت بیشتری شکافته شده است (ش‌ز:۷۹ب). آثار هنری مهمی که در دو سده‌ی اخیر پدید آمده‌اند، بنا به قاعدهایی امروزی مهم‌اند. اما باید گفت که هنر دیگر یک شیوه‌ی اصیل به خود تحقق بخشیدن حقیقت نیست. به گمان هایدگر، هگل نمی‌توانست بحث را از این جلوتر ببرد، زیرا درگیر معنایی متافیزیکی از حقیقت مانده بود. او درکی از ناپوشیدگی نداشت. درنمی‌یافت که زیبایی همان تحقق ناپوشیدگی است. او از زیبایی آغاز می‌کرد، در حالی که زیبایی به عنوان حقیقت فرجام و هدف است. تفاوت بزرگ دیگری که میان اندیشه‌ی هایدگر و هگل به پایان هنر بزرگ یافتنی است در این است که از نظر هگل این پایان قطعی می‌آمد، و قاطعانه می‌نوشت که دیگر هنر راستین و تاریخی سر بلند نخواهد کرد. یعنی هنر دیگر

نمی‌تواند نقش بزرگ گذشته‌ی خود را در ساختن زندگی معنوی ملت‌ها و اقوام بازیابد. در حالی که از نگاه هایدگر در «سرآغاز دیگر» امکان دارد که هنر باز همان نقش تاریخی خویش را باز یابد. حتی بیش از این، به گمان هایدگر هنر بزرگ روزی بازخواهد آمد و «از راهی اساسی، بنیادین و ضروری، که در آن حقیقت هم‌چون امری ضروری برای وجود تاریخی ماست» روی خواهد نمود (ش‌ز:۸۰).

تا این‌جا چند بار از اشاره‌های هایدگر به «هنر بزرگ» در هر دو نسخه‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** یاد کردم. مقصودش از این اصطلاح، به دقت، چه بود؟ در ۱۹۳۳ هایدگر شیوه‌ای از بیان را به کار گرفت، که در مرکز آن مفهوم «عظمت» قرار داشت. رسواترین شکل آن در اشاره‌اش به «عظمت حقیقت درونی جنبش» یعنی جنبش نازی‌ها یافتنی است (دم:۱۹۹). در «خطابه‌ی ریاست» او از «خواست عظمت» یاد کرد، و اعلام کرد که تصمیم گرفتن یا گزینش میان عظمت و زوال مساله‌ی مهم امروز «ملت ما در راه‌پیمایی‌اش به سوی آینده» است. مورد دیگرش در نسخه‌ی اول ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** آمده که به شکل بسیار ملایم‌تری در نسخه‌ی نهایی هم یافتنی است. در این نسخه‌ی نهایی مطلب چندان گنگ است که در نگاه نخست جلب نظر نمی‌کند. او اشاره کرده که در هنر بزرگ، هنرمند چندان مطرح نیست، و کمتر کسی به او می‌اندیشد. آن‌چه جلب نظر می‌کند اثر هنری است (ش‌ز:۴۰). او با چنان لحنی از «هنر بزرگ» یاد کرده که گویی ما با آن به خوبی آشناییم. در حالی که چنین نیست. به ظاهر منظور او هنری خاص است. آن هنر که یکسر بیرون قلمرو تاثیرگذاری متافیزیک شکل گرفته است. در کتاب **نیچه** تعریف دقیق‌تری از هنر بزرگ آمده است. این هنری است که با آن یا در آن «حقیقت هستی در کل، یعنی به صورت غیر مشروط، مطلق، خود را به هستی تاریخی انسان می‌گشاید» (ن.۱:۸۴). به ظاهر مقصود هنری است که اوج آن در یونان بوده و بنا به برخی عبارت‌های هایدگر نمونه‌هایی از آن در دوران روم و

آغاز سده‌های میانه هم وجود داشته است. پذیرش هنر از سوی مردمانی یا ملت‌هایی تاریخی و نقش آثار هنری در راه بردن آنان به سوی حقیقت یا ناپوشیدگی، سازنده‌ی هنر بزرگ است.

خواننده در رساله‌ی ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** اشاره‌هایی به ارتباط هنر با مردم و ملت می‌یابد. اشاره‌هایی که یادآور درس‌های هایدگر در مورد شعرهای «راین» و «گرمانیا»ی هلدرلین هستند که فقط یک سال پیش از رساله ارائه شده بودند. گادامر نوشته که نازی‌ها در دشمنی با فرمالیسم همواره یادآور منش مردمی هنر می‌شدند. آنان مدام از هنر متعلق به ملت، و ادراک ملی از هنر، یاد می‌کردند. اشاره‌ی هایدگر بی‌شک یادآور این ایدئولوژی نازی‌هاست اما گادامر تاکید دارد که به رغم این نکته و سوءاستفاده‌ی نازی‌ها از برداشت وابستگی هنر به ملت، بحث هایدگر باز نکته‌ی مهمی را نمایان می‌کند: «حدود سی سال پیش [گادامر این مطالب را در سال ۱۹۶۵ نوشته است]، این مساله در شکلی فوق‌العاده تحریف شده هنگامی ظهور کرد که خط مشی هنری نازیسم کوشید تا در راستای اهداف سیاسی خود، با این استدلال که هنر وابسته به مردم است، فرمالیسم را به نقد بکشد. به رغم سوءاستفاده‌ی فراوان نازی‌ها از این مفهوم، باز نمی‌توانیم منکر شویم که ایده‌ی وابستگی هنر به مردم متضمن واقعیتی است. آفرینش اصیل هنری در جامعه‌ای خاص پدید می‌آید، و چنین جامعه‌ای همواره از جامعه‌ی پرورش‌یافته‌ی نقادی هنری که در عین حال مرعوب آن نیز هست، متمایز است».[1] هایدگر و گادامر در این مورد هم‌نظرند که یک آفرینندگی هنری نبوغ‌آمیز و اصیل همواره در رابطه‌ای که با اجتماع دارد شکل می‌گیرد. پوتین‌های پرده‌ی وان‌گوگ نیز به ما خبر

۱. گادامر، «همگانیّت مساله‌ی هرمنوتیک»، در نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینه‌ی *جستارها*، ترجمه‌ی ب. احمدی، م. مهاجر، م. نبوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۸۹.

از جهانی خاص، و فرهنگ، شیوه‌ی زندگی، کار و تولید می‌دهند. پرده‌ی وان‌گوگ خبر از جهانی می‌دهد. این راست است، اما باز باید پرسید که آیا این پرده سازنده‌ی جهانی تازه و تلقی جدیدی هم هست؟ آیا همان نقش تراژدی‌های یونانی، یا حتی نقش شعرهای هلدرلین را دارد؟ از این پرسش‌ها نخستین جوانه‌های پاسخ هایدگر که به ایده‌ی هنر بزرگ منجر می‌شود، شکل می‌گیرند.

هایدگر در «شش تکامل بنیادین تاریخ زیبایی‌شناسی» در نخستین درس‌های نیچه به هنر بزرگ توجه کرد. او نوشت که توضیح تاریخ هنر بر اساس تاریخ زیبایی‌شناسی کاری نادرست است که راه به جایی نمی‌برد (ن-۱:۷۹). پیش از دوران متافیزیک، و نخستین مراحل پیدایش آن، هنر بزرگ وجود داشت، اما هنوز زیبایی‌شناسی وجود نداشت. هنر بزرگ در پیکر پرستش‌گاه‌های یونانی، شعر و تراژدی یونانی، و خطابه‌های مردمان سازنده‌ی روح ملی، معنویت و منش تاریخی بود. با زوال هنر بزرگ یعنی پس از دوران آغاز متافیزیک، که همان روزگار افلاطون و ارسطو باشد، زیبایی‌شناسی آغاز شد. هنوز واژه‌ی «زیبایی‌شناسی» به کار نمی‌رفت، اما مبنای متافیزیکی نگرش به هنر شکل گرفته بود: «زیبایی‌شناسی با یونانیان آغاز شد، آن زمانی که هنر بزرگ آنان و نیز فلسفه‌ی بزرگی که در کنار آن شکوفا شده بود، به پایان رسیدند» (ن-۱:۸۰). در این دوره هنر بزرگ هنوز وجود داشت اما در برابر رشد بنیان متافیزیکی سست و بی‌اثر می‌شد. در دوران مدرن، مبانی فلسفی و نظری زیبایی‌شناسی با دقت کامل و پرداخته شد. هر چند در روزگار ما، یعنی در سده‌ی بیستم زیبایی‌شناسی بی‌اعتبار شده، اما هم‌چنان از هنر بزرگ خبری نیست. ارزش‌های والا بی‌ارزش شده‌اند.

فصل ۲۴

هنر مدرن

۱. علیه مدرنیته

هایدگر یک ناقد رادیکال مدرنیته بود. او تمامی مبانی اصلی روزگار مدرن را سخت‌گیرانه و تلخ‌اندیشانه به باد انتقاد گرفت، و هرگونه تجلی مادی، فنی، فکری، و فلسفی آن را رد کرد. از این روزگار به عنوان «سرزمین شب» و «زمانه‌ی تنگدستی» یاد کرد، و خردباوری، علم‌باوری، و حتی پیشرفت‌های مادی آن در جهت افزایش طول عمر انسان و سلامتی او را نپذیرفت، و ادعاهای انسان‌گرایانه‌اش را یک جا بی‌اساس و پوچ معرفی کرد. او بارها نوشت که در دوران کنونی و در گشتل تکنولوژی هر گونه تاکید زیاده از حد بر دستاوردهای مادی و رفاهی مدرنیته، و فراموشی مصیبت‌های زندگی مدرن، در جهت سرکوب آزادی انسانی خواهد بود. دوران مدرن به نظر او اوج فراموشی هستی است و اندیشه در آن قالبی و ماشینی شده است. او با انتقاد رادیکال از مبانی مدرنیته منتظر «سرآغازی دیگر» بود. سرآغازی که تکرار روزگار پیشامدرن، به معنای ساده‌ی بازسازی نخواهد بود، بل گوهر آن را خواهد یافت و «تکرار» خواهد کرد. انتظار هایدگری برای سرآغاز دیگر را به هیچ رو نمی‌توان حتی ذره‌ای

خوش‌بینی نسبت به امکان تحقق وعده‌های مدرنیته و روزگار روشن‌گری دانست. سرآغاز دیگر فقط با انکار کامل و مطلق دوران مدرن ممکن خواهد شد. وقتی انسان رویکردی تازه و یکسر متفاوت را در مقابل تفاوت هستی‌شناسانه در پیش گیرد. کمتر کسی تصویر خودساخته‌ی مثبتی را که فرهنگ غربی مدرن از خود ترسیم کرده، تصویری که در سده‌ی هجدهم و روزگار روشن‌گری زاده شد، با قدرت و شدت هایدگر رد کرده است. او تمدنی استوار به بینش علمی و دانایی علمی از جهان را همپای باور به ارزش‌های علمی و فنی جدید، رد کرد، و ایده‌ی پیشرفت مدرنیته را سرگرمی بچگانه خواند. برای او مدرنیته پیش از این که برتری قومی و طبقاتی باشد لحظه‌ای از تاریخ هستی است که او با لفظ نیهیلیسم آن را مشخص کرد. ما در پایان آن قرار داریم، یعنی یا نابود می‌شویم و یا راه برون‌رفت از این وضعیت را می‌یابیم.

۲. هنر مدرن علیه مدرنیته

هایدگر در این مخالفت رادیکال با مدرنیته تمامی تجلی فرهنگی و فکری آن را مردود نمی‌دانست. او از گرایش کلی فرهنگی دوران مدرن که آن را «گرایش رو به زوال» می‌نامید انتقاد داشت.[1] می‌گفت که بنا به تلقی همگانی، هنر در این روزگار بیش از نمایش مُد لباس نیست، و در چرخه‌ی تولید و مصرف جای دارد. فرهنگ مدرن فقط توجیه زندگی نوست. همه چیز با ماشینی‌شدن و رد و بدل اطلاعاتی که تاریخ مصرف آنها هم زود می‌گذرد همراه‌اند. در این حالت آشکارا هایدگر تفاوت چندانی میان مدرنیته با شکل‌های گوناگون کار فکری و هنری در دوران

۱. برای درک موقعیت فرهنگی‌ای که هایدگر در آن رشد یافت مقاله‌های مجموعه‌ی زیر کارآیند:

E. Kolinsky and W. van der Will ed, *Modern German Culture*, Cambridge University Press, 1998.

مدرن قائل نبود. اما این نکته بدین معنا نیست که او گرایش‌هایی تازه و انتقادی و به گفته‌ی خودش سالم را تشخیص نمی‌داد. فقط این گرایش‌ها را نمایانگر آوای اقلیتی بس کوچک می‌دانست و آوای غالب را هم‌خوان با گشتلِ تکنولوژی می‌یافت. در برابر استدلال او که در نهایت فرهنگ را جز سویه‌ی فنی تولید مدرن محسوب نمی‌کرد، به اندیشه‌های متفکر دیگری که با او هم‌زمان و در عین حال به شدت مخالف او بود، دقت کنیم. تئودور آدورنو نیز ناقد مدرنیته بود. او نیز از راهی دیگر به مبانی مادی و ایدئولوژیک مدرنیته تاخته بود. او هم بینشی انتقادی، تلخ‌اندیشانه و بی‌رحم داشت. او هم با طرح «صنعت فرهنگی» بسیاری از جلوه‌های فرهنگی و فکری زندگی مدرن را رد کرده، و سینما و موسیقی جاز را تخریب حس هنری آدمی دانسته بود. سرانجام او هم باور داشت که مدرنیته علیه آزادی راستین انسانی قرار دارد، هرچند تعریف او از آزادی با تعریف هایدگر بسیار متفاوت بود. آدورنو که بسیاری از تجلی‌های هنری مدرنیته را به باد انتقاد می‌گرفت، در یک مورد تمایزی مهم و کلیدی را پیش کشیده بود. برخی از جلوه‌های هنر مدرن دربردارنده‌ی روحیه‌ی ناهم‌خوانی با مدرنیته هستند، و حتی نفی آن محسوب می‌شوند. ما باید میان مدرنیسم به عنوان ایدئولوژی مدرنیته (که در نتیجه پاسدار و مراقب آن است و در صدد توجیه آن برمی‌آید) با مدرنیسم هنری تفاوت قائل شویم. میان کارهای هنرمندانی چون کافکا، شوئنبرگ، و بکت با صنعت فرهنگی تفاوتی عظیم وجود دارد که باید آن را درک کنیم. عدم اقبال توده‌ها به هنر مدرن نمایانگر «ویرانی ذوق هنری و زیبایی‌شناسانه‌ی آن‌ها» است.[1]

---

1. B. Ouattara, *Adorno et Heidegger: Une controverse philosophique*, Paris, 1999. W. S. Wurzer, *Filming and Judgement, Between Heidegger and Adorno*, Atlantic Highland, 1992.

اکنون می‌پرسم که آیا همین تفاوت در آثار هایدگر رعایت شده است یا نه؟ آیا چنان که از متن برخی از نوشته‌های او در دهه‌ی ۱۹۳۰ برمی‌آید او مدرنیسم هنری را هم به طور کامل رد می‌کرد، یا چنان که از برخی آثار او که پس از جنگ جهانی دوم نوشته می‌توان نتیجه گرفت، او دست‌کم با برخی هنرمندان و آثار هنری مدرن هم‌راه بود؟ پاسخ به این پرسش ساده نیست. در چند سال اخیر به شکرانه‌ی انتشار مجلداتی از ***مجموعه‌ی آثار*** هایدگر راه‌هایی برای ما گشوده شده تا بتوانیم تفاوتی را که در بینش هایدگر در زمینه‌ی هنر مدرن پدید آمده بود، مورد بحث قرار دهیم. میان اندیش‌مندی که به سبک هگل از پایان هنر بزرگ یاد می‌کرد، و کسی که راه خود را در اندیشه با راه سزان نقاش یکی می‌دانست، باید تفاوتی جدی وجود داشته باشد. کسی که اعلام می‌کرد هنر مدرن توانایی درک و انتقاد به روزگار مدرن را ندارد، و فقط محصول مکانیکی آن است متفاوت است با کسی که شعر ریلکه را به این دلیل ستایش می‌کند که بیان ناتوانی روزگار مدرن است.

پیش از این که بحث را به یاد از نمونه‌هایی از هنر مدرن که مورد توجه هایدگر بودند بکشانم بد نیست که به یک نکته‌ی مهم اشاره کنم. روش بررسی آثار هنری خود هایدگر مدرن نبود. او در ***مفاهیم بنیادین*** به صراحت مفهوم بنیادین تاریخ هنر را مفهوم روش بیان خوانده و نوشته بود همان طور که مفاهیم نیرو و تمدن و قانون مفاهیم بنیادین علم طبیعت، علم تاریخ و علم حقوق هستند «روش بیان» نیز در تاریخ هنر نقش اصلی دارد (م‌ن:۲۵). با وجود این، خود او در بررسی آثار هنری به روش بیان کاری نداشت. او بیشتر در بند تاویل مفاهیم یا درون‌مایه‌ها بود. برای او همواره تاویلی شخصی که از درون‌مایه‌ها ارائه می‌کرد مستقل از سبک و شیوه‌ی بیان هنرمند یا بیان هنری دوران مطرح بود. این روشی است که به ویژه در روزگاری که او می‌نوشت و کار می‌کرد چندان مقبول نبود. در همان ایام فرمالیست‌ها و سبک‌شناسانی چون لئو اسپیتزر و هاینریش

ولفلین می‌نوشتند و کار آن‌ها پس از جنگ جهانی دوم با آثار اروین پانوفسکی و ارنست گامبریچ دنبال شد. هم‌چنین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با توجه روزافزون به ساختارگرایی و کارهای نوفرمالیستی نوشته‌های هایدگر تا حدودی کهنه به نظر می‌آمدند. با پیشرفت روش‌های تاویلی و هرمنوتیکی از یک سو، و روش شالوده‌شکنان از سوی دیگر، بار دیگر روش کار هایدگر جدی تلقی شد. اما مایلم بر این نکته تاکید کنم که به رغم اهمیتی که او برای اثر هنری و به ویژه شعر قائل بود باز این وسوسه‌ی او که هنر را به خدمت اندیشه‌های فلسفی درآورد، چندان پذیرفتنی نیست.

۳. هایدگر و هنر مدرن

هنر مدرن حتی در نوشته‌های هایدگر پس از جنگ جهانی دوم چیزی بیش از جزء به طور کامل تابع در «قلمرو شالوده‌ی تکنیکی ـ علمی جهان» دانسته نمی‌شد (اخ:۹۵،۷۵). او می‌نوشت که این هنر هم‌خوان است با زبان ابزاری سیبرنتیک در مبادله‌ی اطلاعات در دنیای امروز.[1] هنر مدرن بنا به دیدگاه نخست هایدگر در مورد اثر هنری، از قوم و ملتی تاریخی سرچشمه نگرفته، و شالوده‌اش را تکنولوژی علمی در گستره‌ای جهانی تعیین کرده است: «هنر مدرن در حکم بدرود است با هر آن‌چه زمانی هنر دانسته می‌شد».[2] حتی شعر مدرن هم در نظام صنعتی حل شده، و بیشتر به «تولید ادبی» همانند است.[3] سینما و رادیو در حکم عوامل «گشتل تکولوژی» هستند، و در موردی هایدگر از یاری آن‌ها به اروپایی شدن انسان و زمین یاد کرده است (رخ:۹۵، دز:۱۶). هنر مدرن در «فضای تهی»

---

1. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976.p.64.

2. M. Heidegger, *Denkenfahrungen 1910-1976*, Frankfurt a.M., 1983, p.140.

3. *ibid*, p.153.

روی می‌دهد و ما دیگر رابطه‌ای بنیادین با هنر نداریم.[۱] اساس این اندیشه‌ی منفی و داوری تند درباره‌ی هنر مدرن در دوره‌ی دوم نیز باقی ماند. هنر مدرن می‌خواهد چیزی جز تکنولوژی را بیان کند، اما نمی‌تواند. هایدگر در سال ۱۹۶۷ «خطابه‌ی آتن» گفته بود: «عنوان علم، و شکل‌ها و وجه‌هایی که ما با آن‌ها واقعیت را در جهان علمی تعیین می‌کنیم، فقط علوم طبیعی، و فیزیک ریاضی، هستند. قلمرویی که در آن اموری مطرح می‌شوند که هنر مدرن به آن‌ها پاسخ می‌دهد، جز جهان علمی نیست» (اص:۱۵). در نامه‌ای از هایدگر به هاینریش پتزت، می‌خوانیم که او با اشاره به هنرمند کمونیست هاینریش فوگلر (۱۹۴۲-۱۸۷۲) نوشته هنر مدرن آن‌چه می‌یابد «ترس» و «اضطراب» است. ترسی که هنرمند حتی از خودش دارد، چرا که می‌داند از گام نهادن به راه شکنجه‌باری که بیان تکنولوژیک تعیین می‌کند، گریزی ندارد.[۲] هایدگر می‌پرسد آیا می‌توان گفت که در این حالت هنر وجود دارد؟ او در ۱۹۵۰ (سال انتشار رساله‌ی «سرچشمه اثر هنری» در ***بی‌راهه‌های جنگلی***) این را مهم‌ترین پرسش دانست که آیا هنر در این روزگار چیرگی نیهیلیسم تکنولوژیک ممکن است یا نه.[۳] به گمان هایدگر اهمیت پیکاسو در این است که در آثارش چنین پرسشی مطرح می‌شود.[۴] به گفته‌ی هاینریش پتزت کوشش هایدگر برای نوشتن رساله‌ای دیگر درباره‌ی اثر هنری (خود هایدگر با اشاره به ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** آن را «رساله‌ی دوم من» می‌خواند) با توجه به کارهای پل کله به سودای این بود که نشان دهد چگونه کله پیکاری دشوار در پیش داشت تا دریابد که چه چیز در آثار هنری‌اش

---

1. W. Biemel and F.-W. von Harmann, *Kunst und Technik*, Frankfurt a.M., 1989, p.xiii.

2. H. W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, trans. P. Emad and K. Male, Chicago University Press, 1993, p.40.

3. *ibid*, pp.152-153.

4. *ibid*, p.145.

روی می‌دهد. او باخبر و متاثر از ابهامی اساسی، و ناتوانی بیان، در آثارش بود. زیرا در زمانه‌ای می‌زیست که بیان تابع یگانه شکل بیان‌گری یعنی هم‌خوانی با گشتل تکنولوژی شده است.[1] پتزت نقل کرده که هایدگر به او گفته بود که همین نکته در گستره‌ای وسیع‌تر از کارهای یک نقاش یعنی کله، سبب شده که نتوانیم دیگر از «اثر» یا «کار» هنری یاد کنیم.

با وجود این در آثاری که هایدگر پس از رویکرد تازه‌اش به شعر هلدرلین نوشت، و به ویژه پس از نگارش رساله‌ی «شاعران به چه کار می‌آیند؟» در ۱۹۴۶، و توجه جدی به شعرهای ریلکه و گئورگه، تفاوتی در موضع او به چشم می‌آید. هم‌چنان هنر مدرن، در نوشته‌های هایدگر امری منفی دانسته شد، اما برخی از هنرمندان مدرن مورد ستایش او قرار گرفتند. همان‌طور که او در کل فلسفه‌ی سنتی را هم‌چون شیوه‌ای از کار فکری که تابع پیش‌نهاده‌های متافیزیکی شده است، معرفی می‌کرد، اما کار برخی از فیلسوفان را دست‌کم از جنبه‌هایی با ارزش می‌دانست و می‌ستود. گویی برخی از گفته‌های فلسفی (هم‌چون اندیشیده‌های ناتمام بعضی فیلسوفان) در تضاد با قانون همگانی سخن فلسفی و متافیزیکی، با هستی‌شناسی سنتی سر جنگ داشته‌اند. آثاری از هنرمندانی چون پل کله، تراکل، سلان، رنه شار، ژرژ براک، کارل ارف، ایگور استراوینسکی نیز چنین وضعیتی را در برابر شیوه‌های رایج و مقتدر بیان هنری داشته‌اند. هایدگر در مورد معماری نمونه‌هایی جز پرستش‌گاه‌های یونانی یافت. در نوشته‌ای از کارهای لوکور بوزیه ستایش کرد. نظریات برنهارد هایلیگر و ادواردو چیلیدا را ستود. گفت که سزان نکته‌هایی را پیش کشید که حتی هستی‌شناسی بنیادین توانایی بیان آن‌ها را نداشته است. او که شکل مبادله‌ی آثار هنری در دوران مدرن را تحقیر می‌کرد، و همواره با بیزاری

---

1. *ibid*, p.146.

از «تجارت هنری» و «دلالی هنری» یاد می‌کرد،[1] دوستانی نزدیک در میان مدیران موزه‌ها و گالری‌ها یافت و با تاریخ نگاران هنر چون هانس یانتسن و هاینریش پتزت نزدیک شد، و این دومی که از سال ۱۹۲۹ شاگرد او بود، کتابی درباره‌اش با عنوان ***ملاقات‌ها و گفتگوها با مارتین هایدگر*** نوشت که صفحه‌ی پیش از آن واگویه‌هایی آوردم. به تشویق هایدگر بود که پتزت نامه‌های ریلکه در مورد سزان را گرد آورد و منتشر کرد. هایدگر سفری به هلند رفت فقط به این خاطر که در موزه‌ی کرولر-مولر خارج از آرنهم آثاری از وان‌گوگ را ببیند.[2] او از خوانندگان مشتاق و جدی شعرهای پل سلان بود. از نامه‌هایش به هانا آرنت در دهه‌ی ۱۹۵۰ چنین برمی‌آید که با آثار هنری مدرنی که هرگز در آثارش به آن‌ها اشاره نکرده به خوبی آشنا بود. برای نمونه نوشته‌های والتر بنیامین را خوانده بود (ن‌ه:۱۵۳،۲۰۴)، شعرهای والری را از راه مقاله‌ای از بنیامین تاویل می‌کرد، درباره‌ی برشت می‌خواند (ن‌ه:۲۰۴)، از گوتفرید بن «که تازه شروع کرده به این که مرا کشف کند»، و هرمان بروخ یاد می‌کرد (ن‌ه:۱۲۹)، و با نوشته‌های کافکا و نامه‌های او به میلنا مانوس بود. سرانجام، در شعرهای خود هایدگر هم دگرگونی ایجاد شد، و زبان کهنه و نزدیک به بیان پارمنیدس و هراکلیتوس آن‌ها، که ایجاز هایکو داشت، به زبان پیچیده‌تر و تو در توی سلان نزدیک شد.

مساله این جاست که هایدگر بر اساس کدام ملاک برخی از آثار هنرمندان مدرنیست را به عنوان بیان‌گران جدی دوران و خبرآورنده از هستی می‌دانست؟ چگونه آثار کله را می‌ستود اما شاگال را از نظر دور می‌داشت؟ چه چیزی اسباب ستایش او از سزان می‌شد، اما حتی نام

---

1. Biemel and von Hermann, *op. cit.*, p.xiii.

2. Young, *Heidegger's Philosophy of Art* , cambridge University Press, 2001, p.121n1.

گوگن را در آثارش نیاورد؟ چه میزان و معیاری در دست داشت که فقط برخی از نمونه‌های معدود شعر و هنر مدرن را می‌پذیرفت، و دیگران را حذف می‌کرد؟ از نظر او مهم‌ترین منش خصلت‌نمای متافیزیک «فراموشی هستی» بود (ر.ن:۱۹۰). آیا می‌توان گفت که فقط هنرمندان معدودی که او در هنر مدرن یافته بود، هستی را به یاد آورده بودند؟ با توجه به این که او هیچ ملاکی را در گزینش خود معرفی نکرده می‌پرسیم که آیا فقط آثار این هنرمندان به ما امکان اقامت روی زمین می‌دهند؟ چرا آثاری که از بسیاری جهات با آن‌ها قابل قیاس هستند، و در شیوه‌ی بیان و سخن هنری با آن‌ها مشترک‌اند، و حتی فاصله گذاشتن میان آن‌ها دشوار می‌نماید، از نظر دور مانده‌اند؟ چگونه سمفونی *مزامیر* استراوینسکی خبر از هستی دارد، یا در حکم اندیشیدن به بی‌خانگی است که راه را برای اقامت روی زمین می‌گشاید، اما برای نمونه آثار آنتون وبرن چنین نمی‌کنند؟ چرا و چگونه؟ آیا فقط سلیقه‌ی شخصی مطرح است؟ چنان که یک بار هایدگر در نامه‌ای به دوست موسیقی‌شناس خود، مارتین زنک، نوشته بود که نمی‌تواند راهی به آثار و دنیای وبرن بیابد؟[1]

جدا از این نکته‌ی مهم، امر دیگری را هم باید پرسید. آیا آثار مدرنی که مورد پذیرش هایدگر بودند، موجب باخبری از هستی و گشایش جهان خود، و آزادی انسان، می‌شوند؟ آیا فهمی از آزادی جمعی و تاریخی را پدید می‌آورند؟ آن‌چه او زمانی هنر بزرگ خوانده بود، آشکارا از نظر او چنین نقشی داشت. آیا این نمونه‌های پراکنده‌ی هنر مدرن چنین می‌کنند، یا به این هدف دست‌کم از جنبه‌هایی نزدیک می‌شوند؟ آیا با آن‌ها می‌توان از قفس متافیزیک حتی به بیرون نگاه کرد؟ آیا موجب آن‌چه ریلکه «گشایش» خوانده بود، می‌شوند؟ (ش‌ز:۱۲۸). چنان که بارها دیدیم در *هستی و زمان* و آثار آن دوره تاکید بر آزادی دازاین هم‌چون یک فرد

---

1. G. Seubold, *Kunst als Enteignis*, Bonn, 1996, p.79n126.

بود. اصالت در اساس امری بود شخصی. همین که کسی با «هرکس» هم‌راه نشود، گامی به سوی اصالت برداشته است. در آثار پس از ۱۹۳۳ آزادی امری جمعی دانسته شد. راه آن را نخست «پیشوا» و بعد ملت تعیین می‌کردند. مساله‌ی هایدگر اصالت ملی و مردمی و فرهنگی به معنای کلی شد. با پیدایش مفهوم «اقامت گزیدن» دوباره مساله‌ی فرد مطرح شد. هنوز شکل‌هایی از بیان آزادی جمعی بود. خدایی باید بیاید که موجب رستگاری همگان شود. اما مدام، منش فردی مورد تاکید قرار می‌گرفت. حتی هستی امری کلی و همگانی دانسته نشد، بل بیشتر رویدادی از آنِ خود کننده ارزیابی شد. اصالت با تاکید بر جنبه‌ی از آن خودکنندگی، به اندیشه‌ی بنیادین هایدگر بازگشت. مفهوم وارستگی هم چنان‌که دیدیم امری فردی دانسته شد. به جای این‌که در سخن سیاسی و جمعی جای گیرد، رها کردن جهان به دست و توان هر آدمی دانسته شد. شاید بتوان گفت که همین تاکید بر منش فردی بود که هایدگر را به جای بحث از مکتب‌ها، آیین‌ها، و حتی سخن هنری به سوی افرادی هنرمند و حتی آثاری تک کشاند. هنر بزرگ مفهومی عام بود. شامل حال دوره‌ای تاریخی می‌شد. بی آن‌که بدانیم معمار آن پرستش‌گاه یونانی چه کسی یا کسانی بودند، آن را در تقدیر جمعی و تاریخی ملتی قرار می‌دادیم. اما این پرده‌ی سزان، و آن شعر ریلکه، شخصی هستند. خبر از آدم تنهایی می‌آورند که مثل همه نیست. یک بار دیگر نسیم اصالت ***هستی و زمان*** وزیدن می‌گیرد.



۴. ریلکه

مهم‌ترین هنرمند روزگار مدرن از میان شخصیت‌های معدودی که هایدگر به آن‌ها اشاره کرده و کارشان را ستوده، شاعر دوران آغازین رمانتی‌سیسم آلمان یعنی فریدریش هلدرلین است. در فصل ۲۱ به تفصیل از اندیشه‌ها و نوشته‌های هایدگر درباره‌ی این شاعر و ارج و اعتباری که برای او قائل

بود، بحث کرده‌ام. شاعر و اندیش‌مند بزرگ دیگر راینر ماریا ریلکه است. هایدگر از آغاز کار فکری‌اش دلبسته‌ی شعرها و آثار ریلکه بود. او یگانه هنرمندی است که در ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی*** گفته‌ای از او در مورد پراگ سرچشمه‌ی بحثی اصلی در مورد نکته‌ای بنیادین یعنی «جهان» قرار گرفت (م‌پ:۲۴۷-۲۴۴). این یادآوری جالب است که بدانیم این نخستین باری در آثار هایدگر بود که اثری هنری (این‌جا متنی ادبی) به کار روشن کردن معنای جهان می‌آمد یعنی همان نقشی را داشت که سال‌ها بعد پرده‌ی وان‌گوگ و پرستش‌گاه یونانی در ***سرچشمه‌ی اثر هنری*** به عهده گرفتند. با وجود این، چند سال پس از ***مسائل بنیادین پدیدارشناسی***، در زمستان ۴۳-۱۹۴۲، و در رشته درس‌های مربوط به شعر «ایستر» هلدرلین، هایدگر برخلاف بحث بالا چنین گفت که با برداشت ریلکه از امر گشوده یا فضای باز موافق نیست (ها:۱۰۶-۱۰۵). ریلکه‌ی شاعر به خوبی دریافته بود که ناتورالیسم و علم‌باوری خطرناک‌اند، اما در برابر آن‌ها از «حس شاعرانه» به عنوان راه‌یابی به حقیقت یاد کرده بود. از این‌جا او هم گرفتار روش متافیزیکی ساختن پایگانی شده بود که در آن چنین فرض می‌شود که امر نابخردانه از امر بخردانه به حقیقت نزدیک‌تر است. هایدگر یادآور شد که اهمیت هلدرلین در این بود که میان امر شاعرانه با امر نابخردانه همانندی قائل نمی‌شد. زیرا بر پایه‌ی درکی (نه هنوز دقیق و به سامان) از ناپوشیدگی و حقیقت این نکته را دانسته بود که اهمیت امر شاعرانه درگشایش شعر به امر ناپوشیده از راه «کاربرد دیگرگونه‌ی خرد» است. این نکته‌ی مهم را نمی‌توان از راه ایجاد پایگانی در اثبات برتری نابخردی نسبت به خرد دریافت. همان‌طور که خردگریزی به معنای ناخردباوری راه‌گشا نیست. هایدگر هم‌چون اشاره‌هایش در درس‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ که از سوفیست‌ها و نسبی‌نگری آنان انتقاد داشت، می‌پرسد که ما بر اساس کدام مبنا می‌توانیم به نابخردی باور آوریم؟ و آیا این باور خود تکیه به خردباوری تازه‌ای ندارد؟

به احتمال زیاد در سال ۱۹۷۰ بود که هایدگر در چاپ *راه‌نماها* به بخش پایانی رساله‌ی «پدیدارشناسی و یزدان‌شناسی» (۱۹۲۷) دو صفحه به عنوان «توضیح‌های روشن‌گرانه»ای درباره‌ی مطالب متن، افزود. این توضیح‌ها بیشتر به این نکته مربوط می‌شوند که شعر بالاتر از هر دانایی اُنتیک راه‌گشای فهم هستی است. هایدگر از سومین «ترانه‌ی ارفئوس» ریلکه نقل کرده که «ترانه وجود است». او گفته که (بدون فراموش کردن بنیان متافیزیکی اندیشه‌ی ریلکه) این‌جا شعر هم‌چون انسان دانسته شده، و لفظ وجود به انسان بازمی‌گردد. در نتیجه، این که انسان آن هستنده‌ای است که وجود دارد، و به هستی می‌اندیشد، به گونه‌ای مبهم مطرح شده، و مهم‌تر نشان داده شده که این اندیشه شاعرانه است (ر:۶۳-۶۱). هایدگر از ریلکه نقل کرده که نَفَس انسان از نیستی می‌آید. این همه نکته‌های مهمی هستند. روح کلام واپسین دوره‌ی هایدگر در این نکته‌ها جاری است، اما همین که او این‌ها را به صورت افزونه در پایان متن خطابه‌ای آورده که نگارش آن به سال ۱۹۲۷ بازمی‌گردد، شاید به این دلیل باشد که توجه ما را به سرچشمه‌های باورش به برتری بینش شاعرانه، در آثار آن ایام، جلب کند. به ویژه، که برای این کار از ریلکه یاری گرفته که در آن آثار نقش عمده‌ای داشت. ریلکه جدا از وابستگی فکری‌اش به مبانی متافیزیک راهی تازه در فهم هستی انسان پیش کشیده بود. چگونه این کار را به رغم آن مبانی انجام داده بود؟ پاسخ هایدگر روشن است: چون شاعر بود.

به رغم فاصله‌ای که هایدگر میان مبانی کار ریلکه با بنیان کار خودش قائل شده بود، باز در مهم‌ترین متنی که درباره‌ی این شاعر نوشت، یعنی در رساله‌ی «شاعران به چه کار می‌آیند؟» که در ۱۹۴۶ به مناسبت بیستمین سالگرد مرگ ریلکه نوشته شد، یک بار دیگر به نزدیکی ژرف اندیشه‌ی خود با شعرهای ریلکه تاکید کرد. هم‌چنان رگه‌هایی از این انتقاد که ریلکه گرفتار متافیزیکِ خواست بود (یعنی آن‌چه سخن فلسفی آلمانی

را از لایب‌نیتس تا نیچه به خود مشغول داشته بود) باقی است (ش‌ز:۱۰۸)، اما اهمیت کار ریلکه در این است که در بهترین آثارش گام‌هایی به سوی بیان تجربه‌ای غیرمتافیزیکی برداشت. ریلکه شاعری بود که «زمانه‌ی نیازمندی» را شناخت، و این را هم دانست که قرار نیست برای آن پاسخی یا راه‌حلی فراهم آورد. او خود را فقط بیان‌گر این زمانه می‌خواند. هرچند در مواردی از بنیاد هم‌چون خواست یاد می‌کرد، اما نکته این‌جاست که همواره به این گفته وفادار نمانده بود. به ویژه، زمانی که از مفاهیمی چون گشایش و امر گشوده یاد می‌کرد. یعنی درست آن‌جاکه به هلدرلین نزدیک می‌شد (ش‌ز:۱۰۱،۱۰۲،۱۰۵). در این موارد، او هشداردهنده‌ی مخاطره‌ی دوری از امر گشوده می‌شد. ریلکه «سویه‌ی دیگر هستی» را نه فضایی ناگشودنی بل هم‌راه با سویه‌های نافهمیدنی هستی مطرح می‌کرد، و راهی می‌یافت که او را به مفهوم «مغاک» نزدیک می‌کرد. در شعر او «لحظه‌هایی شگفت‌انگیز» پیش می‌آیند. لحظه‌هایی که در آن‌ها آوای هستی شنیده می‌شود، و رویدادی از آن شاعر می‌شود، و نیز شاعر را از آن خود می‌کنند. هایدگر پنهان نمی‌کرد که آن‌چه در کار ریلکه او را مجذوب خود کرده ابهام متن و دشواری فهم شعرهاست. نکته‌ای که در کار پل سلان که هایدگر ستایش‌گر او بود حتی با شدت بیشتر نمایان است. بنا به هر ملاکی که مطرح کنیم اشعار سلان پیچیده‌ترین و نوآورانه‌ترین تجربه‌های شعر مدرن آلمانی زمان خود بودند، و هنوز هم چنین باقی مانده‌اند.

۵. سلان

دلبستگی هایدگر به شعر هلدرلین ناشی از هم‌راهی او با سنت رمانتیک‌های آلمانی بود. عشق او به ریلکه و اشتفن گئورگه از هم‌راهی ضمنی‌ای با سمبولیسم شاعرانه‌ی آلمانی جدا نبود. هرچند او در برخی از نوشته‌ها و گفته‌هایش مخالفت خود را با سمبولیسم نشان داده بود. به همین شکل، او با بیان اکسپرسیونیستی شعر مدرن آلمانی را هم مردود

می‌دانست. آیا به همین دلیل بود که در مورد شعرهای گوتفرید بن سکوت کرد؟ به راستی شگفت‌انگیز است که هایدگر در مورد شاعری که در تجربه‌های زبان شعری و اقتدار کم‌نظیر بیان شاعرانه‌ای که ناشی از توجه به زبان هرروزه، و بعد گسست ماهرانه‌ای از آن بود، سکوت کرد. پیش‌تر دیدیم که در نامه‌ای به هانا آرنت از بن (با لحنی تحقیرآمیز) یاد کرده بود (ن‌ه:۱۲۹). آیا می‌توان گفت که علت این بی‌توجهی در سال‌های پس از سقوط نازیسم، محافظه‌کاری همیشگی هایدگر بود که می‌ترسید نزدیکی به دنیای شاعری را اعلام کند که او نیز به نازیسم باور داشت؟ شاید هم علت این سکوت مخالفت هایدگر با اکسپرسیونیسم و مدرنیسم شاعرانه بود؟ پاسخ من به نکته‌ی آخر منفی است، و این را با توجه به دو مورد مطرح می‌کنم. یکی علاقه‌ای که هایدگر به «اکسپرسیونیسم شاعرانه»ی نقاشی‌های پل کله نشان می‌داد، و دوم دلبستگی او به شعرهای مدرنیستی پل سلان و گئورگ تراکل و مقاله‌ی مهمی که در آن شعر تراکل در قلب بحث قرار گرفت. روشن است که سبک تراکل اکسپرسیونیستی نیست، حتی می‌توان گفت که با توجه به مقاله‌ی «زبان» (نوشته شده در سال ۱۹۵۰ و منتشر شده در ۱۹۵۹) که هایدگر در آن بحث جذابی را در مورد زبان شعری تراکل پیش کشیده، چنین می‌نماید که او ریشه‌های پنهان رمانتی‌سیسم شاعرانه را در کارهای این شاعر می‌ستاید. خانه‌ای که در نیم شب برفی آماده‌ی پذیرایی از میهمانی است که از سفر زمستانی می‌رسد (تصویری که هایدگر در مقاله‌اش در مرکز بحث قرار داده) نشان دهنده‌ی این روحیه است (ش‌ز۱۹۵-۶۱۹۴). اما این نکته هم در مورد شعر بن (که هایدگر از او یاد نکرده) صادق است و هم در مورد شعر سلان که هایدگر در مورد آن شیفتگی زیادی از خود نشان می‌داد، هرچند بنا به آن‌چه تاکنون از او منتشر شده، چیزی درباره‌ی این شاعر ننوشته بود. شعر سلان (به شکلی بارها پیچیده‌تر از شعر تراکل) از همان ریشه‌های رمانتیک جان می‌گرفت. او نیز به شدت شیفته‌ی

هلدرلین بود. در پاری از شعرهای او که به نسبت ساده‌تر و درنتیجه مشهورترند، این ریشه‌ها بازیافتنی هستند. شاید بهترین نمونه شعر «فوگ مرگ» باشد.

نکته‌ی شگفت‌آور این است که هایدگر جز در بحث‌های خود با دوستانش اشاره‌ای به شعرهای سلان نداشت. آن‌چه در این میان ابهام را بیشتر کرده ملاقاتی است که هایدگر و سلان در توتنائوبرگ با هم داشتند، و گفت‌وگویی که آنان در دو بار پیاده‌روی دونفره در جنگل، وقتی که ساعت‌ها با هم تنها بودند پیش بردند. رابطه‌ی هایدگر و سلان پس از ژوییه ۱۹۶۷ در سایه‌ای از بحث‌های دیگران قرار گرفت. سلان که ۳۱ سال از هایدگر کوچک‌تر بود، در اصل یک یهودی متولد در رومانی بود، بیست و دو سال بیشتر نداشت که نازی‌ها شهر زادگاه او بوکووینا را اشغال کردند، و او را به اردوگاه کار اجباری فرستادند، و پدر و مادر و بسیاری از کسان خود را آن‌جا از دست داد. اما از اردوگاه جان سالم به در برد، و از سال ۱۹۴۸ مقیم پاریس شد. شعری که سلان پس از بازگشت از توتنائوبرگ سرود و منتشر کرد با عنوان «توتنائوبرگ» در عین حال از «سکوتی شگرف» سخن دارد. برخی از مخالفان هایدگر نوشته‌اند که سلان در جریان پیاده‌روی با هایدگر از او درباره‌ی سکوتش درمورد جنایت‌های نازی‌ها، و اردوگاه‌ها پرسیده بود. هایدگر به او نگریسته بود، اما هم‌چنان کلامی بر زبان نیاورده بود. سلان سه سال بعد، در ۱۹ آوریل ۱۹۷۰ خودکشی کرد، و ملاقات او با هایدگر در پرده‌ی ابهام باقی ماند. هایدگر هم تا شش سال بعد که زنده بود در این مورد چیزی نگفت. جرج استاینر در روزنامه‌ی «تایمز» (۱۳ اکتبر ۱۹۹۵) در این مورد مقاله‌ای نوشت، و با اشاره به نامه‌ای که سلان در ۷ اوت ۱۹۶۷ برای دوستش فرانتس وورم نوشته بود، برداشت مخالفان هایدگر را نپذیرفت. سلان در آن نامه نوشته بود که در میهمانی هایدگر، و در پیاده‌روی با او، همه چیز به خوبی گذشته بود، و از تفاهم با فیلسوف یاد

کرده بود: «گفت‌وگوی ما طولانی و سرشار از روشنی و سادگی پیش رفت».[۱]

چنین می‌نماید که حکایت اختلاف شاعر و فیلسوف به دلیل نفرت از پیشینه‌ی سیاسی هایدگر ساخته و پرداخته شده بود. ژرژ سامپرن در کتاب ***نوشتار یا زندگی*** (۱۹۹۵) که در آن از جمله به شرح زندانی شدنش در نوجوانی در اردوگاه بوخن‌والد می‌پردازد (و کتاب بسیار زیبایی است)، به گفت‌وگوی هایدگر و سلان اشاره کرده و نوشته که سلان از هایدگر تقاضای پذیرش مسوولیت داشت، و می‌گفت که او باید موضع روشن و صریحی درباره‌ی گذشته‌ی سیاسی خویش اعلام کند، و هایدگر سنگ‌دل با خشونت و لجاجت به سکوت خویش ادامه داده بود.[۲] این حکایت که چند نویسنده آن را پیش از انتشار کتاب سامپرن رواج داده بودند، با کتاب ***خاطراتی از پل سلان*** نوشته‌ی گرهارد بومان در ۱۹۸۶ زیر سئوال رفته بود. بومان که در سفر توتناثوبرگ هم‌راه سلان بود، از دوستی فیلسوف و شاعر یاد کرده و نوشته بود که آنان پس از گفت‌وگوی در جنگل با صمیمیت و مهربانی در باغچه‌ی کلبه نشستند، و درباره‌ی بازسازی سقف کلبه تبادل نظر کردند. خود سلان نیز چند ماه بعد، در نامه‌ای به همسرش نوشت که با هایدگر آزادانه حرف زده بود، و با این که لحنی جدی و سنگین را در اشاره به اردوگاه‌ها برگزیده بود، اما هایدگر با محبت به او گوش سپرده بود. پس از بازگشت به فرانکفورت، سلان روحیه‌ای تازه یافته بود و دوست شاعرش خانم ماری لوییز کاشنیتز با شگفتی می‌گفت که گویی سلان تبدیل به آدم دیگر و سرخوشی شده، و برای بومان نقل کرده بود که سلان به او گفته بود «ما در این شهرها چه می‌کنیم؟

---

1. F. de Towarnicki, "Celan/Heidegger: Lumières sur une rencontre", in: *Magazine littéraire*, 405, Janvier 2002.

2. J. Semprun, *L'écriture ou la vie*, Paris, 1994, p.300.

جای ما آن بالا، بالای کوه، است». سلان در نخستین نسخه‌ی شعر «توتنائوبرگ» چنین سرود: «در کتابِ کلبه، با ستاره‌ای از پنجره، و با چشمه، با امید کلامی از دل».[1] هنگامی که سلان شعر نهایی را برای هایدگر فرستاد او نیز با نوشتن نامه‌ای از شاعر تشکر کرد. متن نامه‌ی هایدگر نشان از صمیمیت میان آن‌ها دارد: «با سکوت ما دوتن چه چیزها به هم گفتیم».[2] هایدگر شعری هم به عنوان «پیش گفتار» برای شعر سلان سرود و برای او فرستاد که در آن از کلبه یاد کرد: «پناه‌گاهی که یقین بازآمده است، برای کودکان شادی، و برای زندانی یادمان خانه... جای‌گاه ره سپردن و اقامت کردن»، و چنین سرود: «کلبه! خاموشی و دنیا با تو شکل می‌گیرند». میان اندیشه‌ی همیشگی‌اش به هستی، و یافتن رویداد از آنِ خودکننده، میان ضرورت شکیبایی هم‌راه با سکوتی که بارها از آن یاد کرده بود و جهانی که ما بدان معنا می‌دهیم، قلمرویی از اندیشه قرار دارد. جای‌گاهی که با کلبه‌ی روستایی یکی می‌شود.

سال‌ها پیش‌تر، در ۱۹۵۷، سلان به روایت اتو پوگلر حاضر به خواندن کتابی از هایدگر نشده بود، و می‌گفت حاضر نیست که نامش هم‌راه با نام فیلسوف نازی بیاید. اما زمانی که سرانجام مقاله‌های هایدگر در مورد هلدرلین، تراکل و ریلکه را در نیمه‌ی نخست دهه‌ی ۱۹۶۰ خواند، سخت تکان خورد. او گفته‌ای از هایدگر را از کتاب او درباره‌ی هلدرلین نقل می‌کرد که «فقط جایی که زبان باشد جهان وجود خواهد داشت». هایدگر نیز از همان سال‌ها به شعر سلان علاقه‌مند شده بود. پس از شعرخوانی بومان در ۲۴ ژوییه ۱۹۶۷ که یکسر به شعرهای سلان اختصاص داشت، هایدگر به او گفت که مشتاق دیدن سلان است، و افزود که برای سلان هم لازم است که جنگل‌های سیاه را ببیند. نخستین بار آنان در جریان یک بحث دانشگاهی در تالار دانشگاه فرایبورگ یک‌دیگر را دیدند. سلان

1. Towarnicki, *op. cit.*, p.99. 2. *ibid*, p.102.

بعدها برای دوستانش تعریف کرد که هایدگر به کتاب‌فروشی فریتس ورنر رفته و تقاضا کرده که کتاب سلان را در ویترین قرار دهند. آنان در یک میهمانی یک‌دیگر را باز ملاقات کردند، و هایدگر از شاعر برای سفر به تو‌تناؤبرگ دعوت کرد. هایدگر و سلان باز هم یکدیگر را دیدند. تصمیم داشتند که برای دیدن «چشم‌اندازهای هلدرلینی» به حاشیه‌های دانوب سفر کنند. سلان با وجود شدت گرفتن افسردگی‌اش چند بار به دیدن هایدگرها رفت، و تووارنیکی به یاد دارد که یک روز خانم هایدگر در باغچه‌ی کلبه به او گفته بود که سلان به دیدن همسرش آمده: «اما طفلک حالش خیلی بد بود». تووارنیکی نوشته که بغض و اندوه خانم هایدگر را هرگز از یاد نخواهد برد.

۶. سزان

فرانسوا فدیه در آغاز مجموعه‌ای از عکس‌های هایدگر که در جریان سفر او به اکس آن پروونس در نخستین روزهای بهار ۱۹۵۸ گرفته شده بودند، مجموعه‌ای که با عنوان ***شصت و دو عکس از مارتین هایدگر*** در پاریس به سال ۱۹۹۹ منتشر شده است، نکته‌های جالبی درباره‌ی رفتار و سلوک هایدگر، و خاطراتی از آن سفر نوشته است. هایدگر در آن سفر سخنرانی مهمی با عنوان «هگل و یونانی‌ها» (۲۰ مارس ۱۹۵۸) ایراد کرد، و در چند جلسه‌ی گفت‌وگو حضور یافت. در همان روز ۲۰ مارس هایدگر در گفتار کوتاهی رشته جلسه‌ها را افتتاح کرده بود. او گفت که یک دلیل مهم این که اکس، این ناحیه‌ی آرام و روستایی، را دوست دارد کوه سنت ـ ویکتوارست، و راه رفتن در مسیری که سزان هرروز می‌پیمود: «راه او به یک معنا یکسر همانند راه اندیشه‌ی من است».[1] هایدگر بی‌شک گفته‌ی هلدرلین را که در

---

1. F. Fédier, *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, 1999.

←

فصل ۲۱ نقل کرده‌ام، به یاد داشت که افزود «این منطقه را دوست دارم چون مرا به یاد یونان می‌اندازد». آن‌چه در این گفتار جلب نظر می‌کند عبارت هایدگر در مورد سزان است. چگونه یک نقاش مدرن، شاید آغازگر راستین نقاشی مدرن، راهی همانند راه اندیشه‌ی هایدگر را در پیش داشت؟ هایدگر در پرده‌ها و طرح‌های او چه می‌دید که می‌نوشت این «کوه جادو» (اشاره‌اش به پرده‌های نقاشی سزان از کوه سنت ـ ویکتوار بود، و البته به عنوان رمان توماس مان) همان بیان اوست از هستی؟ شاگردانش به یاد می‌آورند که چند بار گفته بود که گام زدن در سرزمین سزان، و دقت به آثار او «مفیدتر از مطالعه‌ی کتاب‌های یک کتابخانه‌ی بزرگ فلسفی است». یک بار با همان روش مشهور و آشنای خود گفت: «کاش می‌شد همان قدر مستقیم اندیشید که سزان نقاشی می‌کرد».

هایدگر هرگز متنی درباره‌ی سزان ننوشت. شاید هم نوشت و در مجموعه‌ی خصوصی او موجود باشد. مجموعه‌ای که در دانشگاه فرایبورگ و در بایگانی مارباخ، حفظ می‌شود، و جز اندکی از نزدیک‌ترین کسان و یاران او اسنادش را ندیده‌اند. یگانه متنی که از او در مورد سزان منتشر شده شعری است با الهام از یکی از آخرین پرده‌های نقاشی سزان که در آن نقاش چهره‌ی باغبان خود را ترسیم کرده است. هایدگر در شعر خود نوشته که این‌جا «آن‌چه حاضر است» با خود حضور یکی می‌شود، و این‌همانی مرموزی شکل می‌گیرد،[1] اشاره‌اش با توجه به مفهوم وارستگی به خوبی دانسته می‌شود. باغبان کیست و چگونه کاری را پیش می‌برد؟ باغبان در میان انسان‌ها آشناترین فرد با طبیعت است. او با گیاه و خاک آشنا و دوست است. چیزی را در دل طبیعت دگرگون نمی‌کند، اما امکان

→ متن نخستین صفحه‌ی توضیح عکس‌ها در پایان کتاب که شماره‌ی صفحه ندارد. همچنین بنگرید به:

Petzet, *op. cit.*, 131f.

1. Heidegger, *Denkerfahrungen*, p.163.

زندگی بیشتر را برای گیاهان و گل‌ها فراهم می‌آورد. چهره‌ی او امری حاضر است که با کار او یعنی رها کردن طبیعت به حال خود، و تیمارداشت آن، هم‌راه می‌شود. باغبان وارسته همان شاعر اندیش‌مند است. هایدگر در یادداشتی نیز نوشته: آن‌چه سزان la réalisation خوانده، ظاهر شدن آن‌چه حاضر است، در روشنایی حضور است. این‌جا باید دوگانگی از بین برود و یکی، یعنی امر واحد و ساده ساخته شود.[۱]

با بحث هایدگر در مورد سزان شاید پاسخی به آن پرسش که چگونه او میان مدرنیست‌ها تفاوت می‌گذاشت یافته باشیم. این پاسخ با توجه به نوشته‌های او در مورد پل کله قدرت‌مندتر نمایان می‌شود. هایدگر در دهه‌ی ۱۹۵۰ با دوستش هینریش پتزت که تاریخ‌نگار هنر بود بحث‌هایی طولانی درباره‌ی نقاشی‌های کله داشت. بنا به بخت بلندش در خانه‌ی هنرشناس دیگری که تازه با او دوست شده بود، یعنی ارنست بیلر، در شهر بازل، آثار متعددی از کله را دید. بیلر این کارها را برای فروش به موزه‌هایی آماده کرده بود. هایدگر از مشاهده‌ی آثار کله و دقت به آن‌ها چنان تکان خورد که به پتزت گفت که در صدد است تا «سرچشمه‌ی اثر هنری دومی» را بنویسد.[۲] یادداشت‌هایی هم درباره‌ی کارهای رویایی و قدرت‌مند کله نوشت که اکنون در مجموعه‌ی آثار منتشرناشده‌اش باقی هستند، و در نشریه‌ی «پژوهش‌های هایدگر» (ش۹، ۱۹۹۳) منتشر شده است.[۳] در این متن او از «اکسپرسیونیسم تجریدی» آن آثار دفاع کرد (درست همان امری که سبب شده بود تا نازی‌ها آثار کله را «منحط» اعلام کنند). او علت ستایش خود را چنین شرح داد که کله یکسر تسلیم هنر تجریدی نشده، بل با ایجاد تعادل میان نقاشی فیگوراتیو و نقاشی

---

1. Young, *op. cit.*, p.153.

2. Petzet, *op. cit.*, p.149.

3. M. Heidegger, "Die nachgelassanes Klee-Notizen", in: G. Seubold ed, *Heidegger Studies*, 9, 1993, pp.5-12.

تجریدی، «ساختار ژرف هستی انسان معاصر را نشان داده است». پرده‌ای از کله به نام «زن بیمار» به نظر هایدگر فراتر از بیان و شرح رنج و بیماری می‌رود، و درد را حاضر می‌کند، یعنی کاری می‌کند که هیچ درس نامه‌ی پزشکی قادر به انجام آن نیست.[1] در قطعه‌هایی که هایدگر در مورد کله نوشت، ترکیبی از اندیشه‌های خودش هم‌راه با گفته‌هایی از کله آمده‌اند. در حاشیه‌ی قطعه‌ای نوشته: «آن‌چه با سزان آغاز شده بود با کله ادامه یافت». در چند مورد عبارتی از کله را نقل کرد: «از چیزهای دیداری (چیزهای قابل دیدن) به سوی سرچشمه‌ی تصویر. شاید نکته بر سر تصویر کردن امر نادیدنی باشد. امری که بنیاد یا سرچشمه‌ی تصویر است. کله در هر تصویر آن امر را می‌جست. برای این کار از امری قابل فهم و ساده آغاز می‌کرد. درنتیجه، به سوی فضای غیرفیگوراتیو کشیده نمی‌شد. هرچند آشکارا از هر گونه بیان‌گری سنتی دور می‌شد، اما این به معنای تسلیم شدن او به نقاشی تجریدی نبود. از آن‌جا که کله به شکلی دیگر از امر دیداری خبر می‌آورد، راهی به بیان گوهر چیزها می‌یافت، راهی که در نقاشی تجریدی بسته است. او چیزها را ناپدید نمی‌کرد اما در «نیم تجرید» با آن‌ها سروکار می‌یافت. هم‌چون سزان توانایی آن را داشت که دیدنی و نادیدنی را در هم آمیزد. از میان جهانِ او که نه بیان‌گر بود و نه تجریدی، چیزها آشکار می‌شدند. همه چیز چونان رویدادی از آن خود کننده نمودار می‌شد. هایدگر نقاشی تجریدی را بیان خواست گسست از بیان‌گری می‌شناخت، اما آن را ناموفق می‌دید. زیرا می‌گفت که بیانی تا این حد تجریدی نمی‌تواند چیزهای حاضر را با حضور یکی کند. به همین دلیل ناگزیر می‌شود که راه‌یابی ما به جهان اثر، اقامت کردن‌مان، و درنتیجه امر مقدس را به کناری نهد. یعنی درست همان نکته‌هایی که برای کله مطرح بودند. هایدگر در *اصل خرد* اعلام کرد آن هنری که «عنوان نامربوط

1. Petzet, *op. cit.*, p.148.

تجریدی را همراه با خود دارد» همچنان چیزها را به سان منابع پیش می‌کشد (اخ:۱۰۴). اما با گذر زمان، او در این داوری خود، منصف‌تر شد. در سال ۱۹۶۴ در نامه‌ای به کرامر-بادونی نوشت نادرست است که فکر کنیم هر گونه هنر تجریدی شاخه‌ای است از تکنولوژی مدرن.[1] گفته‌ای متضاد با آن‌چه پیش‌تر از قول او آوردم.

نکته‌ی آخر مهم است اما هایدگر آن را نپرورده است. آیا می‌توان آثار کاندینسکی را در بند متافیزیک خواند؟ آیا این‌جا امر حاضر کم‌تر از کارهای کله با حضور همراه می‌شود؟ چرا؟ فقط به این دلیل که ما پیش‌تر تعریفی شخصی ارائه کرده‌ایم که بیان تجریدی از متافیزیک نگسسته است؟ کجا این نکته ثابت شده است؟ بنا به چه دلیلی مطرح شده است؟ روشن نیست. یانگ که برای نوشته‌های هایدگر در مورد هنر مدرن در سال‌های واپسین زندگی او اهمیت زیادی قائل است، باید این نکته را در نظر بگیرد که هایدگر در رساله‌ی *سرچشمه‌ی اثر هنری* چه تلاش جانانه‌ای داشت تا نکته‌های مورد نظرش را ثابت کند. و تا چه حد در این کار موفق شد. مشکل آثار دوره‌ی واپسین او فقدان چنین کوشش و تلاشی است. گویی او دیگر فقط با بیان حکم آن را ثابت شده می‌انگاشت، یا کار خود را به راهنمایی اندیشه‌ی مخاطب خلاصه می‌کرد، و دیگر با زبان رمز و اشاره سخن می‌گفت، و اصراری به کوشش در اثبات گفته‌های خویش نداشت.

۷. موسیقی

خواننده به یاد دارد که در آغاز فصل ۲۲ از خاطره‌ای یاد کردم که هایدگر واپسین سونات پیانوی شوبرت را در آخرین ایام جنگ جهانی دوم شنیده، و گفته بود که فلسفه توانایی انجام چنین کاری را ندارد. این بیانی

1. Young, *op. cit.*, p.166.

نیچه‌ای است. همانند چنین حکمی در نوشته‌های نیچه در اشاره به موسیقی بارها آمده است. خود هایدگر هم در مورد آثار ادبی مشابه چنین حکمی را بارها اعلام کرده بود، اما نه در مورد موسیقی. هایدگر دلبستگی افراطی به هنر موسیقی نداشت، و به گفته‌ی پسرش کار روزانه‌ی خود را هم‌راه می‌کرد با شنیدن آثار موسیقی که از رادیو پخش می‌شدند. آثار باخ و به ویژه کانتات‌ها، آثار موتسارت و به ویژه موومان دوم (آداجیو) از کوینتت برای سازهای زهی (KV593) موتسارت قطعه‌های محبوبش بودند. در برخی از نامه‌هایش به هانا آرنت در سر صفحه عنوان قطعه‌ای را که در همان حال گوش می‌کرد نوشته است، یا از قطعه‌هایی به عنوان شاهد مثال بحث خود یاد کرده است. این قطعه‌ها یا موومان‌هایی از «کنسرتوهای براندنبورگ» باخ هستند (ن‌ه:۸۹)، و یا سونات شماره‌ی ۳۲ اپوس ۱۱۱ برای پیانو اثر بتهوون (ن‌ه:۹۳). اثری مالیخولیایی و غمگین. اما به ندرت متنی در مورد موسیقی نوشت. در مثال‌هایش از آثار هنری همواره از متون ادبی و شعر، وگاه از آثار معماری و نقاشی یاد می‌کرد. اما نمونه‌ای از موسیقی به ندرت آمده، مگر در اشاره‌ای ناگزیر. برای مثال در *اصل خرد* اشاره‌ای به گفته‌ای از موتسارت درباره‌ی آفرینش هنری (اخ:۱۵۹-۱۵۸)، یا اشاره‌ای به شنیدن فوگ باخ (اخ:۱۲۴) آمده‌اند، اما هایدگر کاری به ساختار و روش بیان آن‌ها نداشت، و فقط در پی توضیح نکته‌های مورد نظر خویش بود، و از آنها چون مثال یاد می‌کرد.

یکی از متون مشهور او در مورد موسیقی متن تندی است که در کتاب نیچه علیه ریشارد واگنر نوشت (ن-۱:۸۸-۸۵). با درنظر گرفتن این که هیتلر سخت به موسیقی واگنر عشق می‌ورزید، در فستیوال بایروت و کنسرت‌ها و اپراهایی که آثار واگنر را اجرا می‌کردند، شرکت می‌کرد، با خانواده و نوه‌های واگنر دوست بود، گاه در سخنرانی‌هایش از واگنر (خاصه از حکم‌های ضد یهود او) نقل قول می‌آورد، و واگنر «هنرمند بزرگ نازی» خوانده می‌شد، این کار هایدگر که در درسی همگانی، و در فضای

دانشگاه‌های رایش سوم، در واپسین سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰، چنان انتقاد تندی به موسیقی و اندیشه‌های هنری واگنر را علنی کرد، چشم‌گیر است. اما این کار سبب نمی‌شود که با محتوای حکم‌های او موافقت کنیم. امروز ما موسیقی واگنر را پیش‌گام و درواقع سرآغاز موسیقی سده‌ی بیستم می‌دانیم، و آن همه نوآوری‌های او در زمینه‌ی بیان موسیقایی را می‌ستاییم. راست است که در این مورد همگان نظر مشترکی ندارند، و انتقادهایی هم به کار هنری واگنر ارائه شده‌اند (به عنوان مثال انتقادهای تئودور آدورنو در کتاب **در جستجوی واگنر** را به یاد آوریم)، اما دست‌کم در قلمرو نظریه‌ی موسیقی می‌توان گفت که این انتقادها با گذر چند دهه کم‌رنگ و بی‌اهمیت شده‌اند. اما هایدگر در کتاب **نیچه** درباره‌ی واگنر چه گفته است؟ او از «منش دریاوار، بی‌ساختار، و بی‌بیان» موسیقی واگنر انتقاد کرده است. او نظر مشهور واگنر را در مورد اپرا هم‌چون «هنر کامل» رد کرده، و گفته که این کمال فقط گردهم آوردن هنرهای دیگر است، و خالی کردن آن‌ها از ویژگی‌ها و گوهر یکه‌شان، و همه را در خدمت موسیقی به کار گرفتن. به نظر هایدگر واگنر در اعلام مجموعه‌ی هنرهای خویش، برای آن‌ها برابری قائل نبود. هایدگر بی‌توجه به زبان و کار شاعرانه‌ی واگنر که امروز ارج آن به خوبی دانسته شده،[1] فقط متوجه کار موسیقایی واگنر بود. موسیقی او هم از نظر هایدگر قلمرو سلطه‌ی احساس ناب، و استوار به روان‌شناسی‌ای کهنه بوده است. این دریای بی‌پایان نغمه‌های اصلی و ضرباهنگ‌های به گونه‌ای نامتعارف دگرگون‌شونده، به نظر هایدگر جز بیان «دریای احساسات» نبود، آن هم به شیوه‌ای که «دوران آن سپری شده است» (ن-۱:۸۶). هایدگر نوشته: «آن‌چه نیچه می‌جوید فقط در شعر یافتنی است» (ن-۱:۸۸).

---

1. S. Spencer, "Wagner as Libertist", in: B. Millington ed, *The Wagner Compendium*, London, 1992, pp.264-270.

هایدگر در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم کمی بیشتر به موسیقی توجه کرد، اما هم‌چنان به این هنر کم‌تر از ادبیات و نقاشی پرداخت. آن‌چه در واپسین سال‌ها از توجه هایدگر به آثار موسیقی یافته‌ایم یکی یادداشتی ستایش‌آمیز از ***کارمینا بورانا*** (اثر مشهور اما نه چندان ارزش‌مند کارل ارف) است، و دل‌بستگی او به *آنتیگونه‌ی* ارف.[1] چنان که از متن نامه‌ای به هانا آرنت (۶ فوریه ۱۹۵۱) برمی‌آید علت دلبستگی او به این اپرا نه موسیقی بل بیشتر متن هلدرلین بود. زیرا ارف اپرا را بر اساس برگردان هلدرلین از *آنتیگونه‌ی* سوفوکلس نوشته بود. در همان نامه هایدگر نوشته که «به طور خاص، دستاورد ارف این است که وحدتی اصیل میان حرکت‌ها، رقص‌ها و کلام یافته است. ارف از راه هلدرلین و نیز با راه‌یابی خودش به یونان رسیده است. در آن لحظه‌هایی که خدایان آن‌جا بودند. آه! به خودم می‌گفتم که کاش تو خودت آن‌جا بودی، و در آن شرکت داشتی، و آن را کشف می‌کردی» (نه‌:۱۲۲). بیشتر مردم با شنیدن این توجه هایدگر به ارف لبخند می‌زنند. نازی‌ها یک‌دیگر را پیدا خواهند کرد! اثر دیگری که هایدگر از آن با علاقه یاد کرده (در مقاله‌ای با عنوان «درباره‌ی ایگور استراوینسکی») ***سمفونی مزامیر*** استراوینسکی است (م‌آ-۱۳:۱۸۱).[2] اگر دقت کنیم در این آثار یک امر مشترک وجود دارد. همگی آثاری آوازی هستند. یعنی در آن‌ها شعر نقش ویژه و برجسته‌ای دارد. هایدگر در مخالفت با هانسلیک موسیقی‌شناس برجسته‌ی سده‌ی نوزدهم از آثاری دفاع کرده که به یک معنا شعر و کلام در آن‌ها هم‌پای موسیقی نقش یافته است. با وجود این بزرگ‌ترین آماج حمله‌های هانسلیک یعنی واگنر از نظر هایدگر نیز مطرود بوده است، زیرا او موسیقی را برتر از شعر دانسته بود (در حالی که هانسلیک به واگنر به این دلیل می‌تاخت که شعر را برتر از موسیقی دانسته بود). در انتقاد هایدگر به «زبان موسیقی» (او تا آن‌جا که

---

1. Petzet, *op. cit.*, pp.80,161.
2. Heidegger, *Denerfahrungen*, p.113.

می‌دانم هرگز این اصطلاح را به کار نبرد) نکته‌ای نهفته است. شوپنهاور موسیقی را چنین معرفی می‌کرد که «جهان بیرون را رها می‌کند و رسالت خود را بیان آن نمی‌داند». از نظر شوپنهاور این نکته بیان کم و کاستی در موسیقی نیست. موسیقی، این سان، هنری می‌شود که راه به درون انسان می‌گشاید. بسیاری از نظریه‌پردازان بعدی موسیقی هم این نکته را به شکل‌های گوناگون بیان کرده‌اند. اما هایدگر همین نکته را کاستی موسیقی می‌دانست. به گمان او موسیقی هنری است که به سرریز عاطفه‌ها و احساسات منجر می‌شود. نکته‌ی جالب و ناسازگون این است که هایدگر نسبت به آن موسیقی‌دانان و آهنگ‌سازانی که درست از همین منش گریخته‌اند (چون آرنولدشوئنبرگ، آنتون وبرن، و آلبان برگ) خاموش مانده، و به نظر می‌رسد که با آثار آنان چندان آشنایی نداشت. یک بار اعتراف کرد که راهی به درون جهان موسیقایی وبرن نمی‌یابد. هم‌چنین هرگز در مورد موسیقی الکترونیک چیزی ننوشت، یعنی شیوه‌ای از موسیقی مدرن که به کلی از بیان عواطف جداست. چنین می‌نماید که هایدگر هرگز درک نکرد که موسیقی یک رویداد از آنِ خود کننده است. جالب این‌جاست که اندیش‌مندی که در پایان سده‌ی نوزدهم می‌نوشت، و هرگز به سوی مفهوم «رویداد از آن خود کننده» پیش نرفته بود، یعنی نیچه، نویسنده‌ی *زایش تراژدی از روح موسیقی* (بخش دوم این عنوان بسیار گویاست، اما به طور معمول فراموش می‌شود)، بارها بیش از هایدگر با «روح موسیقی» آشنا بود. در میان فیلسوفان هم‌زمان هایدگر نیز تئودور آدورنو و ارنست بلوخ بارها بیش از او با موسیقی آشنا بودند، و در نوشته‌های آنان گاه به مواردی برمی‌خوریم که خبری از رویداد از آنِ خود کننده می‌دهند.

منابع

در این فهرست فقط عنوان منابعی آمده‌اند که درباره‌ی هایدگر و اندیشه‌های او نوشته شده‌اند، و در کتاب حاضر بارها مورد مراجعه‌ی من بوده‌اند، و در شکل دادن به مباحث کتاب نقش سازنده داشته‌اند. برای سهولت کار خواننده در یافتن منبع مورد نیازش، منابع را در ده دسته‌ی کلی جای داده‌ام که تا حدودی با نظم مطالب کتاب هم‌خوان هستند.

۱. واژه‌نامه‌ها، کتاب‌شناسی‌ها و زندگی‌نامه‌های هایدگر

Ettinger, E., *Hanna Arendt, Martin Heidegger*, Yale University Press, 1995.

Fédier, F., *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, 1999.

Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, Oxford, 1999.

Nordquist, J. ed, *Martin Heidegger: A Bibliography*, Santa Cruz, California, 1990.

Ott, H., *Martin Heidegger: A Political Life*, trans. A. Blunden, London, 1995.

Safaranski, R., *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1998.

Sass, H.-M., *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green State University Press, 1982.

Sheehan, T. ed, *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, 1981.

Towarnicki, F. de, *À la rencontre de Heidegger*, Paris, 1993.

Towarnicki, F. de, *Martin Heidegger, Souvenirs et chroniques*, Paris, 1999.

Vaysse, J.-M., *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris, 2000.

۲. تک‌نگاری‌ها در بررسی کلی اندیشه‌های هایدگر

Beaufret, j., *Dialogue avec Heidegger*, 4 vols, Paris, 1973-1985.

Biemel, W., *Martin Heidegger, An Illustrated Study*, trans. J. L. Mehta, London, 1977.

Boutot, A., *Heidegger*, Paris, 1991.

Coddonnier, V., *Heidegger*, Paris, 1995.

Cooper, D., *Thinker of Our Time: Heidegger*, London. 1996.

Cotten, J.-P., *Heidegger*, Paris, 1974.

Dubois, C. *Heidegger, Introduction à une lecture*, Paris, 2000.

Gaboriau, F., *Heidegger de l'intérieur*, Paris, 2001.

Gadamer, H.-G., *Heidegger's Way*, trans. G. W. Stanley, State University of New York Press, 1994.

Inwood, M., *Heidegger*, Oxford University Press, 1997.

Krell, D. F., *Intimations of Mortality*, Pensylvania State University Press, 1986.

Mehta, J. L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, Hawaii University Press, 1976.

Mehta., J. L., *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York, 1971.

Pattinson, G., *The Later Heidegger*, London, 2000.

Philips, P., *Heidegger's Philosophy of Being*, Princeton University Press, 1998.

Pöggler, O., *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak and S. Barber, Atlantic Highlands, N. J., 1987.

Polt, R., *Heidegger, An Introduction*, London, 1999.

Salanskis, J.-M., *Heidegger*, Paris, 1997.

Sallis, J., *Echoes: After Heidegger*, Indiana University Press, 1990.

Steiner, G., *Heidegger*, 2nd edition, London, 1992.

Vattimo, G., Introduction à Heidegger, trans. J. Rolland, Paris, 1985.

۳. مجموعه‌ی مقاله‌ها در بررسی اندیشه‌های هایدگر

Dreyfus, H. and Hall, H. eds, *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, 1992.

Escoubas, E. ed, *Heidegger, questions ouvertes*, Paris, 1988.

Folscheid, D. *La philsophie allemande, de Kant à Heidegger*, Paris, 1993.

Guignon, C. ed, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1995.

Haar, M. ed, *Heidegger: Cahier de l'Herne*, Paris, 1986.

Ihde, D and Silverman, H. J., *Descriptions*, State University of New York, 1985.

Macann, C., *Critical Heidegger*, London, 1996.

Murray, M., *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978.

Sallis, J., *Reading Heidegger, Commemorations*, Indiana University Press, 1993.

۴. مقاله‌ها و فصل‌هایی درباره‌ی هایدگر

Beaufret, J., and Röles, C., "Heidegger", in: *Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2001, pp.701-709.

Bowie, A., *From Romanicism to Critical Theory, The Philosophy of German Literary Theory*, London, 1997, pp.138-193.

Caputo, J., D., "Heidegger", in: Critchley, S. and Schroeder, W. R. eds, *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, 1998, pp.223-237.

Cotter, J.-P., "Heidegger", in: Huisamn, D., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, 1984, pp.1162-1168.

Dastur, F., "Heidegger", in: Folschied, D. ed, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, 1993, pp.293-333.

Glendinning, S., *On Being with Others*, London, 1998, pp.43-61.

Golomb, J., *In Search of Authenticity*, London, 1995, pp.88-128.

Granel, G., "Remarques sur l'accès à la pensée de M. Heidegger", in: Châtelet, F. ed, *La philosophie au xxem siècle*, Paris, 1973, pp.173-216.

Lévinas, E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, 1988.

Nancy J.-L., "Heidegger", in: Canto-Sperber, M. ed, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, pp.645-651.

Rossen, S., "Heidegger's Interpretation of Plato", in: *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, London, 1993, pp.127-148.

Schroeder, W. R., *Sartre ans his Predecessors*, London, 1984, pp.123-174.

Taminiaux, J., "Heidegger", in: Kearny, R. ed, *Continental Philosoppht in 20th Century*, London, 1994. pp.38-74.

Turetzky, p., *Time*, London, 1998, pp183-194.

Young, J., "Death and authenticity", in: Malpas, J. and R. C. Solomon eds, *Death and Philosophy*, London, 1998, pp.112-120.

۵. نخستین دوره

Bambach, C. R., *Heidegger, Diltyey and the Crisis of Histoticism*, Cornell University Press, 1995.

Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, 1987.

Birault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, 1978.

Blattner, W. *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 2000.

Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1990.

Courtine, J.-F., ed., *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutuque de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996.

Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, 1990.

Dreyfus, H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991.

Feick, H., *Indez zu "Sein und Zeit"*, 3vd edition, Frankfurt a. M., 1980.

Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, 1986.

Gelven, M., *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 2nd edn, Northern Illinois University Press, 1989.

Greisch, *Ontologie et temporalité. Esqulsse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, 1994.

Guignon, C., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis, 1983.

Haar, M., *La fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger*, Paris, 1994.

Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris, 1990.

Hodge, J., *Heidegger and Ethics*, London, 1995.

Huneman, P. and Kulich, E., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, 1997.

Husserl, E., *Notes sur Heidegger*, Paris, 1993.

Kaelin, E., *Heidegger's Being and Time*, Florida State University Press, 1988.

Kisiel. T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.

Kisiel, T. and van Burn, J. ed., *Reading Heidegger from the Start*, State University of New York Press, 1994.

Kockelmans, J. J. ed, *A Companion to Heidegger's Being and Time*, University Press of America,

Washington DC, 1986.

Kockelmans, J. J., *Heidegger"s Being and Time: The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, University Press of America, Washington DC, 1989.

Macann, M., *Four Phenomenological Philosophers*, London, 2002.

Malpas, j. and Solomon, R. C., *Death and Philosophy*, London, 1998.

Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, London, 2000.

Mulhall, S., *Heidegger and Being and Time*, London, 1993.

Olafson, F. A., *Heidegger and the Philosophy of Mind*, Yale University Press, 1987.

Olafson, F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics*, Cambridge Unversity Press, 1999.

Olafson, F. A., *What Is A Human Being?, A Heideggerian View*, Cambridge University Press, 1995.

Richardson, J., *Existential Epistemology, A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford University Press, 1991.

Schmitt, R., *Heidegger on Being Human*, New York, 1969.

Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Paris, 1989.

Tauxe, H. c., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Paris, 1971.

Zimmerman, M. E., *Eclips of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, 2nd edn, Ohio University Press, 1986.

۶. دوران دگرگونی

Bernasconi, R. *Heidegger in Question*, Atlantic Highlands, 1993.

Boutot, A., *Heidegger et Platon, le problème du nihilism*, Paris, 1987.

Dahlstorm,D. O., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, 2001.

Ferrié, C., *Heidegger et le problème de Kant*, Paris, 2000.

Grondin, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1987.

Jacobs, D. C. ed, *The Presocratics after Heidegger*, State University of New York Press, 1999.

Macomber, W. B. *The Anatomy of Disillusion, Martin Heidegger's Notion of Truth*, Northwestern University Press, 1967.

Marx, W., *Heidegger and Tradition*, trans. T. Kisiel and M. Green, Northwestern University Press, 1982.

Polt, R. and Fried G. eds, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001.

Richardson, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3ed ed. The Hague, 1974.

Risser, J. ed, *Heidegger toward the Turn*, State University of New York Press, 1999.

Sadler, T., *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, Loondon, 1996.

Sallis, J., *Deliminations, Phenomenology and the End of Metaphysics*, Second Edition, Indiana University Press, 1995.

Scott, C. E. and others, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University press, 2001.

Wahl, J., *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, 1998.

۷. مدرنیته و تکنولوژی

Schürmann, R., *Heidegger, On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. C.-M. Cros, Indiana University Press, 1990.

Smith, G. B. *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, The University of Chicago Press, 1996.

اسمیث گ. ب.، نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه‌ی ع. سید احمدیان، تهران، ۱۳۸۰.

Kockelmans, J. J., *Heidegger and Science*, University Press of America, Washington DC, 1985.

Meschonnic, H., *Le langage Heidegger*, Paris, 1990.

Rossen, S., *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969.

Sichèr, B., *Seul un dieu peut encore nous sauver, Le nihilisme et son envers*, Paris, 2002.

Thiele, L. P. *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics*, Princeton University Press, 1995.

Zimmerman, M., *Heidegger's Confrontations with Modernity*, Indiana University Press, 1990.

۸. اندیشه‌های سیاسی هایدگر

Barash, J. A., *Heidegger et son siècle*, Paris, 1995.

Beistegui, M. de, *Heidegger and the Political, Dystopias*, London, 1998.

Blitz, M. *Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy*, Cornell University Press, 1981.

Bourdieu, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988.

Caputo, J. D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993.

Dalmayer, F. *The Other Heidegger*, Cornell University Press, 1993.

Derrida, J., *Heidegger et la question, De l'esprit et autrs essais*, Paris, 1990.

Dillon, M., *Politics of Security*, London, 1996.

Farias, V., *Heidegger et le Nazisme*, trans. M. Bennaroch, M. and J.-B. Grasset, Paris, 1987.

Fédier, F., *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Paris, 1988.

Ferry, L. and Renaut, A., *Heidegger et les Modernes*, Paris, 1988.

Janicaud, D., *L'ombre de cette pensée*, Grenoble, 1990.

Lacoeu-Labarthe, p., *Heidegger, Art and Politics*, trans. C. Turner, Oxford, 1990.

Lang, B., *Heidegger's Silence*, Cornell University Press, 1996.

Losurdo, D., *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, trans. Buée J.-M., Paris, 1998.

Lyotard, J.-F., *Heidegger et 'les juifs'*, Paris, 1988.

Palmier, J.-M., *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, 1968.

Rockmore, T., *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1997.

Sluga, H., *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1995.

Taminiaux, J., *La fille de Thrace et le penseur professionel, Arent et Heidegger*, Paris, 1992.

Villa, D. R., *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.

Wolin, R. *The Heidegger Controvercy: A Critical Reader*, MIT Press, 1993.

Wolin, R., *The Politics of Being, Thr political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, 1990.

Young. J., *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge University Press, 1997.

۹. امر مقدس

Capelle,P., *Philsophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1998.

Caputo, J. D., *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York, 1982.

Caputo, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, 1978.

Lotz, J. B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, trans. P. Secretan, Paris, 1988.

May, R., *Heidegger's Hidden Sources, East Asian Influenves on His Work*, trans. G. Parkes, London, 1996.

Parkes G., ed, *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii press, 1987

Zarader, M., *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébriaque*, Paris, 1990.

۱۰. زبان، شعر، اثر هنری

Allemann, B., *Hölderlin et Heidegger*, trans. F. Fédier, Paris, 1987.

Biro, M., *Anselm Kiefer and the Philosophy of Martin Heidegger*, Cambridge University Press, 1998.

Clarck, T., *Martin Heidegger*, London, 2002.

Coltman, R. *The Language of Hermeneutics*, State University of New York, 1998.

Ferrié, c., *Heidegger et le problèm de l'interprétation*, Paris, 2999.

Foti, V. M. *Heidegger and the Poets, Poiesis/Sophia/Techne*, Atlantic Highlands, 1992.

Froment-Meurice, M., *C'est à dire: poétiqye de Heidegger*, Paris, 1996.

Haar, M., *Le chant de la terre*, Paris, 1985.

Haar, M., *L'oeuvre d'art, Essais sur l'ontologie des oeuvres*, Paris, 1994.

Kockelmans, J. J., *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht, 1985.

Kockelmans, J. ed, *On Heidegger and Languaue*, University of Illinois Press, 1972.

Lafont, c., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, trans. G. Harman, Cambridge University Press, 2000.

Mattéi, J.-F., *Heidegger et Hölderlin, Le quadriparti*, Paris, 2001.

Mugerauer, R., *Heidegger'd Language and Thinking*, Atlantic Highlands, 1988.

Petzet, H.-W., *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, Chicago University Press, 1993.

Young, J., *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, 2001.

نمایه

از کتاب‌های نشرمرکز

فلسفه

در سایه‌ی اکثریت‌های خاموش ژان بودریار/ پیام یزدانجو
فوکو در بوته‌ی نقد دیوید کوزنز هوی و .../ پیام یزدانجو
پیشامد، بازی، و همبستگی ریچارد رورتی/ پیام یزدانجو
لکان، دریدا، کریستوا مایکل پین/ پیام یزدانجو
ابن‌رشد دمینیک اوروی/ فریدون فاطمی
اندیشه‌های هوسرل دیوید بل/ فریدون فاطمی
فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم اورام استرول/ فریدون فاطمی
فیلسوفان یونان دیوگنس لائرتیوس/ بهراد رحمانی
گفت‌وگو با فیلسوفان تحلیلی اندرو پایل/ محسن کاجی
هگل جوان گئورگ لوکاچ/ محسن حکیمی
شش متفکر اگزیستانسیالیست هـ. ج. بلاکهام/ محسن حکیمی
مرلوپونتی، فلسفه و معنا دنیل تامس پریموزیک/ محمدرضا ابوالقاسمی
این یک چپق نیست میشل فوکو/ مانی حقیقی
خیابان یک‌طرفه والتر بنیامین/ حمید فرازنده
انقلاب معرفتی و علوم شناختی شاپور اعتماد
هگل و جامعه‌ی مدرن چارلز تیلور/ منوچهر حقیقی‌راد
معنای تفکر چیست؟ مارتین هایدگر/ فرهاد سلمانیان
نیچه برای معاصران رودیگر زفرانسکی/ علی عبداللهی
ماکیاوللی برای معاصران کریستینه راینهارد/ علی عبداللهی
آواره و سایه‌اش فریدریش ویلهلم نیچه/ علی عبداللهی
انسانی، زیاده انسانی فریدریش ویلهلم نیچه/ ابوتراب سهراب، محمد محقق نیشابوری
جهان همچون اراده و تصور آرتور شوپنهاور/ رضا ولی‌یاری
جهان و تأملات فیلسوف گزیده‌هایی از نوشته‌های آرتور شوپنهاور رضا ولی‌یاری
زندگی سراسر حل مسئله است کارل پوپر/ شهریار خواجیان
بازپسین گفت‌وگو مصاحبه‌ی بنی لوی با سارتر گردآوری و ترجمه‌ی جلال ستاری
بازاندیشی تاریخ کیت جنکینز/ ساغر صادقیان

کتاب‌فروشی نشرمرکز

تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۶ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲

Heidegger
and
the History of Being

Bābak Ahmadi



First Published 2002 by Nashr-e Markaz
5th Printing 2010

Tehran-Iran
Email: info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran

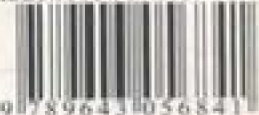
در این کتاب خواننده با اندیشه‌های مارتین هایدگر از ۱۹۲۸ (پس از انتشار **هستی و زمان**) تا پایان زندگی این فیلسوف آشنا می‌شود. مفهوم تازه و مهم «رویداد از آنِ خود کننده» و کتاب هایدگر **ادای سهمی به فلسفه** (که به گمان بسیاری دومین کار بزرگ هایدگر در زندگی اوست) نیز مورد بحث قرار می‌گیرند.

در کتاب حاضر دیدگاه‌های هایدگر در مورد دوران مدرن، تکنولوژی، امر مقدس، هنر، علم و ... مطرح شده‌اند. همچنین به تفصیل اندیشه‌های سیاسی او و دلایل پیوستن او به حزب نازی مورد بحث قرار گرفته است.

این کتاب بخش دوم از سه‌گانه‌ای درباره‌ی اندیشه‌های هایدگر است. نشر مرکز بخش نخست این سه‌گانه را با عنوان **هایدگر و پرسش بنیادین** منتشر کرده است.

از کتاب‌های بابک احمدی با نشر مرکز

سارتر که می‌نوشت
مارکس و سیاست مدرن
هایدگر و پرسش بنیادین
هایدگر و تاریخ هستی ✓
ترس و تنهایی


ISBN: 978-964-305-684-1

۱۵۶۰۰ تومان

